

جامعة محمد خيضر بسكرة

كلية العلوم الإجتماعية والإنسانية

قسم العلوم الإجتماعية

مذكرة ماستر

العلوم الإجتماعية

فلسفة

فلسفة عامة

رقم التسلسلي: ....

إعداد الطالبة:

نزيهـــة حويـــلي

يوم:2022/06/26

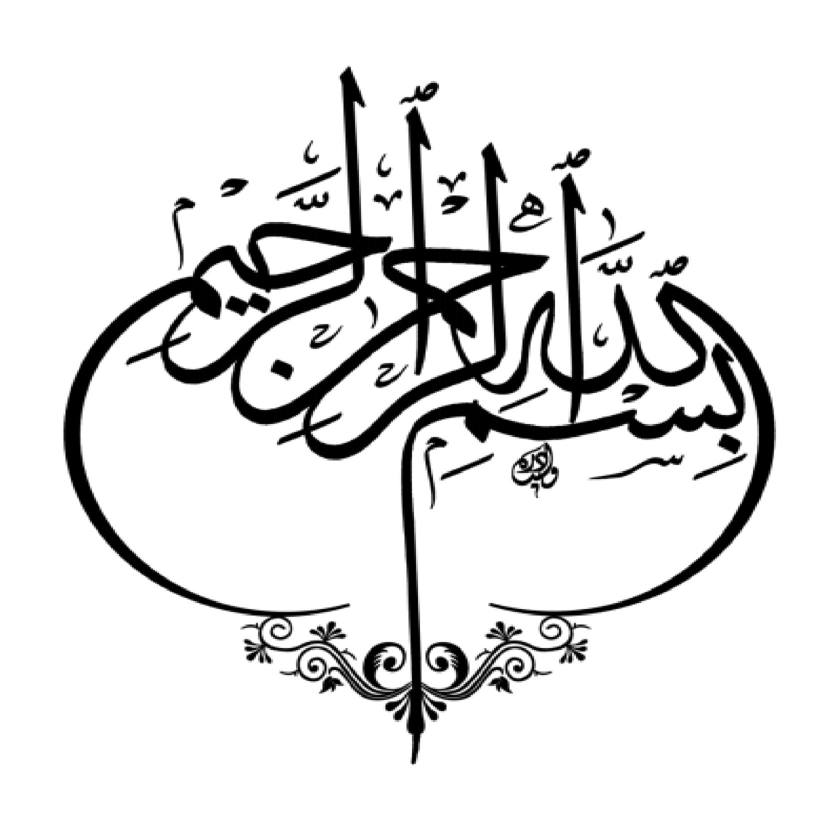
أنطولوجيا الحرية في الفكر الغربي المعاصر **– جون بول سارتر أنموذجا –**

لجنة المناقشة:

حيدوسي لوردي	**محاضر أ**	**جامعة بسكرة**	**رئيسا**
برواق مليكة	**محاضر ب**	**جامعة بسكرة**	**مشرفا ومقررا**
بوعائشة وردة	**محاضر ب**	**جامعة بسكرة**	**مناقشا**

السنة الجامعية: 2021– 2022


بسم الله الرحمن الرحيم



" قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم "

الآية 32 من سورة البقرة

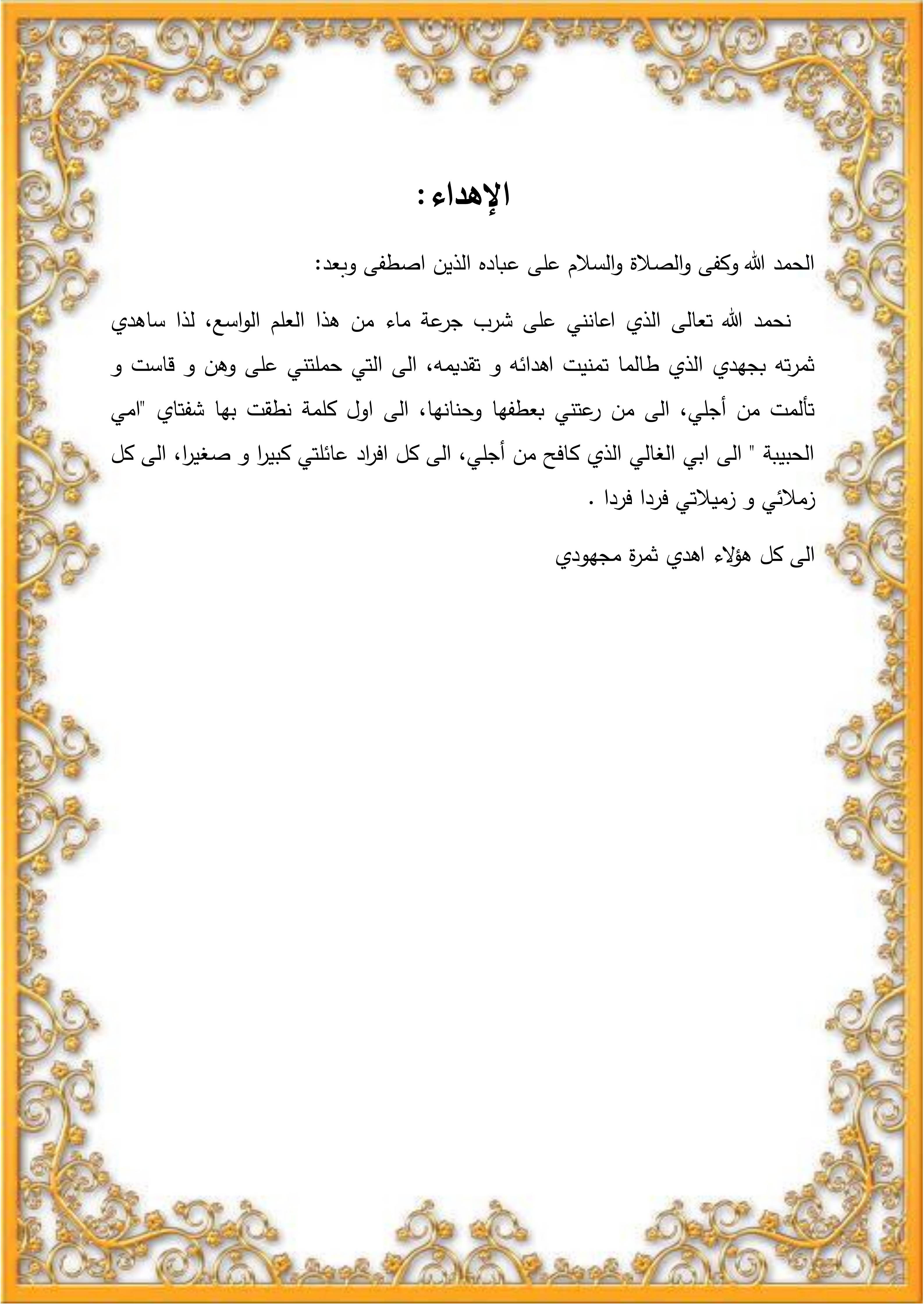


شكر وعرفان

لحظات يقف فيها المرء حائرا، عاجزا عن التعبير، يبحث عن الكلمات وعبارات توفي حق صاحبها ، الذي امدنا بالكثير و الكثير ، هي لحظات صار لابد ان ينطق بها اللسان و يعترف فيها بفضل الاخرين من حوله ، ففي كل بداية وعن كل نهاية اشكر المولى تعالى على كل ما وهبني إياه لإتمام هذا البحث بكل تواضع و اجتهاد .

كما أتقدم بالشكر الجزيل الى الأستاذ المشرفة " برواق مليكة " الذي كان لي داعما وموجها في سبيل إتمام هذا العمل.

الى كل من ساندني في هذا العمل من قريب ومن بعيد، الى اساتذتي الأعزاء طوال السنوات الدراسية الخمس في الجامعة، الى كل الزملاء وطلبة العلم.



الإهداء :

الحمد الله وكفى والصلاة والسلام على عباده الذين اصطفى وبعد:

نحمد الله تعالى الذي اعانني على شرب جرعة ماء من هذا العلم الواسع، لذا ساهدي ثمرته بجهدي الذي طالما تمنيت اهدائه و تقديمه، الى التي حملتني على وهن و قاست و تألمت من أجلي، الى من رعتني بعطفها وحنانها، الى اول كلمة نطقت بها شفتاي "امي الحبيبة " الى ابي الغالي الذي كافح من أجلي، الى كل افراد عائلتي كبيرا و صغيرا، الى كل زملائي و زميلاتي فردا فردا .

الى كل هؤلاء اهدي ثمرة مجهودي



مقدمـــــة

جان بول سارتر _Sartre, Jean-Paul»ذلك الفيلسوف الوجودي الفرنسي من يبين اهم الفلاسفة و المفكرين الذين كانوا لهم الحضور القوي في ساحة الإنتاج الفلسفي و البحوث الفلسفية .وقد كانت كتاباته و بحوثه حول عدة أمور تخص الانسان في العالم وبالاخص وجوديته كمفكر و مخلوق ناطق في محاولة منه تحديد الحقيقة العلمية ، وقد كان ميلاده في عصر مليء بالتغيرات، في عصر تشوبه الأخطار جراء انقسامات وتحولات في ميادين الفكر المختلفة، على غرار الأدبية منها والفنية والعملية والسياسية.

وكان الهدف من نزعته الإنسانية هو التركيز على كرامة الانسان و الاعتراف الكامل بقدرته و قيمته و خصوصيته ، من خلال تكوين الانسان عن طريق التربية ، التي تعد دفاعا عن حرية التفكير ضد سلطة التعصب و الدفاع عن الانسان ضد قيمة الطبيعة ، ففلسفة سارتر قد اخذت الانسان منطلقا و غاية لها فقد سعى الى بناء معنى في نزعته وحاول الدفاع عنه ، خلاصته ان الانسان ليس كائنا منغلقا عن نفسه و انما يتجاوز نفسه باستمرار فلكل فرد الحرية المطلقة في اختيار ذاته ، ففلسفته وليدة الظروف السياسية و الاجتماعية ، جراء الحربين العالمتين الأولى و الثانية التي كانت تمر بها اروربا آنذاك ، ويعد جون بول سارتر واحد من ابرز الفلاسفة الوجوديين المعاصرين الذين اهتموا بمسالة كرامة الانسان واكدوا على ضرورة الاعتراف بحريته و قيمته في اختيار مصيره بنفسه .

لهذا سنركز في هده الدراسة المتواضعة على فكرة الحرية وعلاقتها بالانطولوجيا، و بذلك يكون الاشكال العام تمحور حول السؤال التالي: ما هو الأساس الذي تستند عليه انطولوجيا الحرية عند سارتر؟ وللاجابةعلى هدا الاشكال توجب علينا تجزئته الى مشكلا فرعية وأن محتوى الفصول يجيب عنها:

-ماهي المفاهيم المترابطة مع مفهوم الحرية؟ وفيما تتمثل الحرية عبر العصور؟

-ماهي انطولجيا الحرية السارترية؟

- وفيما تتمثل طبيعة الحرية عنده؟

أثارت معرفتنا أو محاولة معرفتنا، فكرة الحرية وعلاقتها بالانطولوجيا بشكل خاص لدى سارتر، العديد من الإشكالات، على غرار، إشكالات وتساؤلات وانتقادات أيضاً، من دارسين وباحثين في مجال الفلسفة.

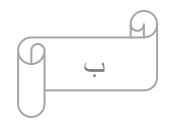
هذه التساؤلات التي نحصرها في مصطلح الفرضيات، تعددت بتعدد الباحثين بأشكالهم والفلاسفة بألوانهم.

إنه لا يخفى على أحد، أن فيلسوفنا فيلسوف من الوزن الثقيل، وذلك راجع إلى غزارة إنتاجه، فقد استطاع الجمع بين الفلسفة والسياسة والأدب والنقد وعلم النفس...، على غرار فكرة الحرية في فسفتة سارتر هذا الأخير الذي هو مجال دراستنا وبحثنا، والذي ارتأينا أن تكون بِنيته كالتالي:" مقدمة + ثلاث فصول + خاتمة".

أمَّا المقدمة فكانت بمثابة فكرة عامة عن موضوعنا–الحرية في فلسفة سارتر، وذلك في إطارها الزماني والمكاني. مدرجين فيها الإشكال المطروح والمنهج المعمول به، وكذا آفاق هذا البحث، إضافةً إلى خِطته.

أمَّا الفصل الأول الذي عنوناه بـ: **الحرية بين الطرح الميتافيزيقي و الحداثي** ، كُنَّا قد خَصَّصنا مبحثه الأول، لعرض صورة عامة عن مفهوم الحرية، وارتباطها مع مجموعة من المفاهيم كالانا و الاخر و الالتزام...، أمَّا المبحث الثاني فعرضنا فيه، نعرض فيه مشكلة الحرية عند ابرز الفلاسفة الغرب في الفلسفة المعاصرة فركزنا على اهم ثلاث فلاسفة فصلوا في مشكلة الحرية

أمَّا **الفصل الثاني : فقد عنواناه هو الاخر ب الحرية والانطولوجية في فلسفة سارتر** فتطرقنا فيه الى توضيح المشارب التي استقى منها سارتر فكره الوجودي من خلال تأثره بمجموعة من الفلاسفة ، ونحدد اهم الأفكار التي شكلت وجودية سارتر واهم المفاهيم التي



لازمت مسالة الوجود بالنسبة له ، أما المبحث الثاني تطرقنا الى الطرح الاجتماعي و السياسي لفكرة الحرية وابرزنا اهم مميزات الحرية في فسلفته ومن ثم بينا العلاقة التي تربط فكرة الحرية بالانطولوجيا السارترية .

أمَّا **الفصل الثالث والموسوم ب طبيعة الحرية في فلسفة سارتر والذي تفرع هو الاخر إلى مبحثين فالمبحث** الأول تناولنا فيه طبيعة الحرية عند جون بول سارتر ركزنا فيه تأكيد العلاقة بين الحرية والوجودية فالحرية من منظور سارتر هي نسيج الوجود الإنساني باعتبارها اختيار لكل مايقف وراء الفعل من غايات وبواعث ودوافع. أما المبحث الثاني استخلصنا فيه أثر فلسفة سارتر في الفكر العربي والغربي واختتمتاها بالنقد.

في حين كانت الخاتمة، بمثابة وقفة قصيرة على النقاط الأساسية لهذا البحث، أي استنتاج عامحول المضمون، إضافة إلى بعض الانتقادات الأساسية لسارتر

وبما أن موضوع بحثنا هو دراسة لأفكار سارتر-حول الحرية- فإنه استوجب علينا استعمال المنهج التحليلي التركيبي، كونه يساعدنا على تحليل أفكار سارتر، وتركيبها في نفس الوقت، وذلك حسب تماشينا وخِطة البحث والنماذج المتبعة. كما اعتمدنا على المنهج التاريخي، الذي يساعدنا على معرفة أفكار سارتر المبكرة، إضافة إلى المنهج النقدي الذي عرضنا من خلاله جملة الانتقادات، التي وُجهة أو يمكننا أن نوجهها نحن بدورنا، إلى سارتر.

وبالرُّغم من توفر المادة المعرفية الخاصة بفيلسوفنا، إلاَّ أنَّنا نخشى أن تنقلب علينا، وذلك لتعدد الأفكار وتراكمها، وأن يصعب علينا تركيبها، إضافة إلى أن أفكار سارتر في حدِّ ذاتها، تفتقر إلى الوضوح في بعضها، لدقة الأسلوب السارتري، ممَّا يستوجب علينا بدورنا تحليلها بدقَّة.

أمَّاسبب اختيارنا لهذا الموضوع فيرجع لأسباب مختلفة، فمنها المعرفية والاجتماعية، ومنها الذاتية. فالمعرفية، لمعرفة فلسفة سارتر عن كثب، وذلك لما تقتضيه من أهمية في الفلسفة عامةً، فمنهم من قال: "أن تعرف شيئاً عن سارتر، كأن تعرف شيئاً عن العصر".أما الاجتماعية فلعلاقتها بالواقع، كون سارتر أول فيلسوف ينزل بفلسفته إلى الشارع، أو المجتمع. **وأما الذاتية**، إهتمام سابق بفلسفة والميل المعرفي للفلسفة الغربية و الفضول في محاولة التعمق و التعرف اكثر على فكر سارتر و محاولة الكشف عن الحرية في الفلسفة الوجودية.

وفي النهاية أرجو أن يكون هذا البحث في المستوى، ومن واجبي أن أعتذر سلفا عما أكون قد وقعت فيه من خطأ أو زلل.



➢ الفصل الأول : الحرية بين الطرح الميتافيزيقي و الحداثي

❖ -المبحث الأول: جينيالوجيا المفاهيم

- المطلب الأول: تعريف مفهوم الحرية
- المطلب الثاني: الحرية في الفلسفة اليونانية
- المطلب الثالث: الحرية في الفلسفة الحديثة

❖ -المبحث الثاني: السياق التاريخي لمفهوم الحرية عند الفلاسفة الغرب

- المطلب الأول: الفيلسوف كارل ياسبرز
- المطلب الثاني: الفيلسوف كيركوغارد
- المطلب الثالث: الفيلسوف مارتن هايدغر

خلاصة الفصل

تمهيد الفصل:

تعدّ حياة الإنسان مليئة بالأحداث والتطورات ،وكلها مبنية على قاعدة الواجبات والحقوق وهذه الأخيرة نوعان من الحقوق مدنية واجتماعية ، وحق طبيعي يشمل في طياته الحرية، فهذا التصور والذي يعدّ فضيلة من الفضائل الكبرى إلى جانب الأخلاق والعدالة ، ناهيك أنه مطلب أساسي لا غنى عنه ، فقد شكلت فكرة الحرية منذ فجر التاريخ قلقا نفسيا وعقليا ، لدى المفكرين والفلاسفة ولازال موجود إلى حدّ اليوم والمتأمل في هذا التصور يدرك أنه لا وجود لمفهوم واحد لها ، مما يدفعنا التقريب إلى المفهوم كذلك وارتباط مفهوم الحرية لمجموعة من المفاهيم الأخرى التي سوف نتطرق إليها ، وكذلك السياق التاريخي لمفهوم الحرية عبر العصور.

المبحث الأول: جينالوجيا والحرية عبر العصور

المطلب الأول: في الدلالة والمفهوم

1: مفهوم الحرية:

تعني الحرية قدرة الإنسان على فعل الشيء، أو تركه بإرادته الذاتية، وهي ملكة خاصة يتمتع بها كلّ إنسان عاقل ويصدرها أفعاله بعيدا عن سيطرة الآخرين، لأنه ليس مملوكا لأحد لا في نفسه، ولا في بلده، ولا في قومه، ولا في أمته والمقصود بها أن يكون الإنسان قادرا على التصرف في شؤون نفسه، وفي كلّ ما يتعلق بذاته، آمنا من الاعتداء عليه، في نفسه وعرضه وماله، على أن لا يكون في تصرفه عدوان على غيره.

أ: الحرية لغة:

إنّ المعنى اللغوي لكلمة الحرية في القرآن الكريم، ثمّ في كلام العرب، وأخيرا في اللغات الأجنبية.

1: الحرية في القرآن الكريم: كلمة الحرية بحدّ ذاتها لم ترد في القرآن الكريم، وإنما وردت فيه الألفاظ التالية :

أ- في قوله تعالى: "كتب عليكم القصاص في القتلى الحرّ بالحرّ" ومعنى الحر هنا ضد العبد[1].

ب- التحرير: في قوله تعالى: "ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة، ودية مسلمة إلى أهله إلاّ أن يصدّقوا " ، وتحرير رقبة أي عتقها[2].

---

[1] – سورة البقرة، آية 77.

[2] – سورة النساء ، آية 91.

2: الحرية في كلام العرب:

جاء في لسان العرب إن الحر بالضم نقيض العبد ، والجمع أحرار والحرة نقيض الأمة، والجمع حرائر وحرره أعتقه، ومنه فلقط الحرية ، بسائر تصاريفها واشتقاقها ينبئ عن معان شريفة وفاضلة خالصة من صفات النقص متصفة بصفات النبل والكمال[1].

3: الحرية في اللغات الأجنبية:

الحرية في اللغة الفرنسية وهي ترجمة للكلمة الفرنسية LIBERTE وفي اللغة الإنجليزية LIBERTY، FREEDOM ، وفي اللاتينية هي ترجمة للكلمة اللاتينية LIBERTAS وتعني في الفرنسية حرية الإرادة[2] وقدرتها على الفعل والترك كما تعني عتق، استقلال ، الخ... ، أمّا في اللغة الإنجليزية فتعني استقلال ، تحرير من العبودية، من السجن، من الاستبداد ، كما تعني حقّ الإنسان في أن يقرر ما يفعل ، وكيف يعيش....[3] .

المعنى الاصطلاحي للحرية:

يقول "جون بول سارتر" في الحرية: "إنّ الإنسان ليس إنسان إلا بحريته ، فالحرية يصح اعتبارها تعريف للإنسان، وإننا نريد أن نجعل حريتنا هدفا نسعى إليه لا يعني إلاّ أن نعتبر حرية الآخرين هدفا هو أيضا نسعى إليه"

[1] – ابن منظور ، الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، دار صادر، ط1، 1990م، المجلد4، ص181-182.

[2] – dictionnair l'arousse de francais.achevé d'imprimer par malesherbes France. 2008.p244.

[3] – صليبا جميل، المعجم الفلسفي، جزء 1، دار الكتاب اللبناني، د ط، بيروت ، 1982م، ص461.

ويعرفها "سارتر" أيضا بأنها هدف يسعى الإنسان إليه ، فإذا اعتبرنا أن الفرد لا يستطيع في مختلف مراحل حياته وكافة مواقفه إلا أن يختار حريته سبيلا ، إذا صحّ بالتالي أن أعتبر أنّ الإنسان لا يستطيع إلاّ أن يختار حرية الغير[1]".

أمّا "هيقل" فيرى أنّ : "الحرية هي العنصر المكون لمفهوم الإنسان ، إنّ الوعي بهذه الحقيقة قد عمل عبر التاريخ كغريزة مدة قرون وقرون ، وحققت تلك الغريزة تغيرات عظيمة ، لكن القول أنّ الإنسان حرّ بطبعه لا يعني بمقتضى كيانه الملموس بل يعني بمقتضى ما تعنيه ومفهومه".

ويعرفها "هارولد لاسكي" في رسالته عن الحرية في كتابه "الحرية في الدولة الحديثة" بما يلي: "أنا أعني بالحرية انعدام أية قيود على وجود تلك الظروف الاجتماعية التي تمثل في المدينة الحديثة الضمانات الضرورية للسعادة الفردية".

وفي الإطار نفسه يحددها "جون ستيوارت" ميل " من خلال الإطار المناسب لتطورها، فيقول: "إنّ نطاق المناسب للحرية الإنسانية هو حرية الضمير يشمل معانيها وحرية الفكر والشعور وحرية الرأي والوجدان المطلقة في كلّ الموضوعات سواء أكانت عملية أم تأملية أم أخلاقية أم لاهوتية"[2].

المعنى السياسي والاجتماعي:

ويعني هنا الحرية الخاصة، وتدل كلمة الحرية أو الحر على غياب أي إكراه اجتماعي يفرض على الفرد ، فكلّ مواطن يمكن أن يتكلم ، أن يكتب، أن يطبع وينشر بشكل حرّ دون أن سيئ استخدام هذه الحرية حسب الحالات التي يحددها القانون.

---

[1] – عبد المجيد عمراني، جون بول سارتر والثورة الجزائرية، د ط، مكتبة مدبوليدت ، ص148-15.

[2] – محمد الهلالي وعزيز لزرق، دفاتر الحرية، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 2009م، ص11.

المعنى النفسي الخلقي:

إذا كانت الحرية مضادة للاندفاع اللاشعوري أو الجنون واللامسوؤلية القانونية والخلقية، دلت على حالة الشخص لا يقدّم على الفعل إلا بعد التفكير فيه، وتسمى هذه الحرية بالحرية الأدبية الخلقية[1].

2: مفهوم المسؤولية:

تعتبر المسؤولية من بين المواضيع الهامة التي شغلت الكثير من المفكرين والفلاسفة والسياسيين، وكانت في أغلب التعاريف التي ظهرت بها ارتباطها بالحرية ونستطيع فهمها من خلال ضبطها تعريفا لغويا واصطلاحا:

لغة: هي ما يتحمله كلّ مسؤول تناط بعهدته أعمال، تكون تبعة نجاحها أو إخفاقها عليه والمسؤولية بصفة عامة هي أن يقوم الإنسان بعمل أو مجموعة من الأعمال بمحض إرادته وحريته، وهو يعلم ما يترتب عنه تلك الأعمال من أن الفعل الموافق للقانون الخلقي أو الاجتماعي، استحق صاحبه الثواب، أما إذا كان مخالف له استحق صاحبه العقاب أو الجزاء[2].

اصطلاحا:

المسؤولية مدينة توجب على الفاعل الذي يسبب لغيره ضرر أن يعوض عنه ، ومن لواحق هذه المسؤولية أن يكون مسؤولا عن فعل غيره من الأفراد الموضوعيين تحت إشرافه.

– المسؤولية الأخلاقية ناشئة عن القانون الأخلاقي، وعن كون الفعل ذا إرادة حر .

[1] – أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، مجلد 1، منشورات عويد، بيروت، باريس، ط2، 2001م، 727.

[2] – عبد الوهاب الكيالي، الموسوعة السياسية ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ، ط3، 1995م، ص179.

– وتعرف المسؤولية في المعجم الفلسفي "لجميل صليبا" المسؤولية التبعة تقول أنا بريء من مسؤولية هذا العمل، والمسؤول من الرجال هو المنوط به عمل تقع عليه تبعيته، ويشترط في المسؤولية الحقيقية أن يكون هناك قانون يأمر بالفعل أو بالترك، وأن تكون مخالفة المرء لما يأمر به القانون صادرة عن إرادة.

فالمسؤولية هي إلحاق الاقتضاء بصاحبه من حيث هو فاعله، وبذلك يكون الفاعل مسؤولا عن أفعاله وما يترتب عليها من نتائج، وبالتالي يتحدد جزاءه، أما ثوابا أو عقابا واثبات المسؤولية عن الفاعل تكون مشروطة بشروط، وهي شرط الحرية وشرط التمييز بين الخير والشرّ، ووجود هذان الشرطان يكون الفاعل مسؤولا أي مطلوب منه الإجابة عن التبعة التي تلزم عن فعله، وبعدم وجودها ترفع المسؤولية عن الفاعل وإلحاق الاقتضاء بالفاعل، إما أن يكون من تلقاء نفسه، وإما أن يكون من طرف الغير.

ومن هذا فالمسؤولية هي شعور داخلي يحس به الإنسان عندما يحكم في قرارة نفسه بأنه فاعل الفعل، ويكون مصحوبا بالمتابعة وعليه فالمسؤولية الأخلاقية هي قوام المسؤولية الاجتماعية بنوعيها، وشرط ضروري لها إذا نحن لا نقبل الإلزام الجماعي والعمل على تطبيقه إلا إذا كنا نملك حس ذاتيا بمسؤوليتنا الأخلاقية.[1]

3: مفهوم الأنا:

المعنى اللغوي:

"أنا" ضمير المتكلم ، والألف الأخيرة فيه إنما هي لبيان الحركة في الوقف ، فإن مضت عليه سقطت ، كقولك أنا فعلت ، وأن فعلت ، وأنه فعلت حكى عنه "ابن جني" قال وفيه ضعف كما ترى قال ، "ابن جني" : يجوز الهاء في أنه بدلا من الألف في أنا ، ويجوز أن نكون الهاء ألحقت ببيان الحركة كما ألحقت الألف ولا تكون بدلا منها بل قائمة بنفسها ،

[1] – علي بن هادية، بلحسن بليش، القاموس الجديد

كالتي في كتابه وحساسية ، ويوصل بـ أن تاء الخطاب فيصيران كالشيء الواحد من غير أن تكون مضافة إليه ، نقول أنت وأنت وأنتم وأنتن ، فأنت إذن ضمير المخاطب الاسم "أنّ" والتاء علامة التخاطب ، وقد قيل أعرف المعارف أنا ، وأوسطها أنت ، وأدناها هو[1].

المعنى الاصطلاحي:

تدل كلمة أنا على جوهر حقيقي ثابت يحمل الأعراض التي يتألف منها الشعور الواقعي، سواء أكانت هذه الأعراض موجودة معا أو متعاقبة، فهو إذن مفارق للإحساسات والعواطف والأفكار، لا يتبدل بتبدلها ولا يتغير بتغيرها.

المعنى المنطقي:

تدل كلمة أن على المدرك من حيث أن وحدته وهويته، شرطان ضروريان يتضمنها التركيب المختلف الذي في الحدس وارتباط التصورات في الذهن والانا هذا المعنى هو الأنا المتعالي وهو الحقيقية الثابتة التي تعدّ أساس الأحوال والتغيرات النفسية، والانا المطلق هو التفكير الذاتي الأصيل السابق عن التجربة الأنا والانا متقابلان، فالانا يشير إلى النفس، واللا أنا للعالم الخارجي.

وهذه المعاني الأنا في الفلسفة الحديثة، فالانا المدرك لا يفارق أحواله إلا إذا جرد تجريدا عقلياّ[2].

[1] – أندري لالاند ، موسوعة لالاند الفلسفية ، تر: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، مجلد أول، ط2، 2001م، ص609–607.

[2] – إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية ، القاهرة، د ط، 1985م، ص208.

4: مفهوم الآخر "الغير":

لغويا:

هو أحد الشيئين وهو اسم على وزن أفعل، والأنثى الأخرى، إلا أن فيه معنى الصفة لأنّ أفعل من كذا لا يكون إلا في الصفة والآخر بمعنى غير كقولك رجل آخر، وثوب آخر، وأصله أفعل من التأخر، فلما اجتمعت همزتان في حرف واحد اشتقتا فأبدلت الثانية ألف لسكونها وانفتاح الأولى قبلها، وعند مراد وهبة الغير: هو أحد التصورات الفكر الأساسية، ويراد به ما سوى الشيء مما هو مختلف أو متميز أي مغاير[1].

اصطلاحي:

فلسفي: يفهم على أساس أنه الكائن البشري الآخر باختلافه، وقد تطرق لدراسة هذه الإشكالية ديكارت وجون ستيوارت ميل ، ونجدها عند "هوسرل" في تأكيده على أنّ الآخر أنا ثانية ، غير أن فلسفة الآخر لم تحرر من الإشكالية الإبستومولوجية إلا مع "ليفيناس" ويتهم أسلافه باختزال الآخر إلى موضوع في الوعي ما جعلهم يفشلون في إقرار حريته المطلقة، أي أن الآخر على نحو متطرف يتجاوز الكل الذي أورم أن أضعه فيه ، وعنده يثير الآخر سؤال الأخلاق ، وبهذا تصبح أولية الآخر مكافئة لأسبقية علم الأخلاق على الأنطلوجيا.

كما يعرف الغير في المعجم "مراد وهبة" على أنه أحد تصورات الفكر الأساسية ويراد به ما سوى الشيء مما هو مختلف أو متميز أي مغاير.

ومن هذا يندرج مفهوم الغير كمبدأ أساسي من أبعاد الوجود البشري، انطولوجيا ومعرفيا وأخلاقيا ضمن مفاهيم الوضع البشري التي تتميز بالتداخل والترابط، ومفهوم الغير

---

[1] – جميل صليبا ، المعجم الفلسفي، جزء ثاني، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، بيروت، لبنان، 1978م،ص529.

هو تضييق لمعنى آخر ليخص الإنسان دون سواه، أما على المستوى الفلسفي فالغير يبرز كأخر بشري، أي كالذات تشبهني ويختلف عني وهو ضروري لوجودي كذات واعية[1].

-تعريف الالتزام:

لغة: مصدر الالتزام ويقال الزمه فالتزم واللفظ الانجيلزي من الفعل to commitومعناه يتركب فعلا مثلا القتل والسرقة والانتحار ولهذا لا يقال يرتكب فعلا حسنا.[2]

"وهو تعهد بتنفيذ اسناد سياسة معينة الى مجموعة او فئة او الى شخص وضعت الثقة فيه. وبالمقابل ينبغي على هذا الشخص او هذه الفئة او المجموعة او الافراد او أي شخص وضعت الثقة فيه، ان يكون عند حسن الظن ويعطي بتعهده والتزامه امامهم".[3]

وهذا يعني ان يكون الشخص مسؤول عن قيامه بتنفيذ القرار امام فئة معينة "شخص، جماعة، افراد " الالتزام هو مسؤولية عند الوجوديين" وخاصة عند سارتر

-اصطلاحا:

فهو يعتبر عند سارتر: اول من استخدمه ويعني الانخراط في العمل. يقول "ان الحرية هي القدرة على الالتزام بالعمل الحالي وبناء المستقبل وهي تخلق لنا مستقبلا يتيح لنا فهم الحاضر وتغييره، وهنا نعتبر ان الالتزام مرتبط بالمسؤولية كما نظر لها الوجوديين وبخاصة عند سارتر.

والالتزام باعتباره مسؤولية، فهو ان الانسان لا يوجد بمقدار ما بحمل من مسؤوليات لأنه مع المسؤولية توجد الحرية وهو بهذا يمارس الاختيار، وكل انسان ليس الا التزاماته

---

[1] – سالم ياقوت، مفهوم الاختلاف، مجلة مدارات فلسفية، ع3، فبراير 2000، ص 65-68.، المجلة الإلكترونية.

[2] –عبد الوهاب الكيالي ، الموسوعة السياسية ، المؤسسة العربية للدراسات و النشر ، بيروت ،ط3، 1995، ص 65

[3] –وضح الزيتون ، المعجم السياسي ، دار أسامة للنشر و التوزيع ، دار المشرق العربي ، الأردن عمان ، ط1، 2006، ص 54.

التي اختارها ان يوجد، وان تحدد بها التزاماته هي التزامات قبل نفسه واتجاه الاخرين،[1] والناس جميعا فكل التزام اختاره لصالح ولصالح الناس جميعا

ويعني هذا ان الانسان في التزاماته فهو مسؤول وهذه المسؤولية المعطاة له ، اتوجد معها الحرية وهذا ما يجعله يمارس معهم الاختيار ، وان التزاماته تخصه وهو وكذلك الناس جميعا.

المطلب الثاني: الحرية في الفلسفة اليونانية

اتخذت كلمة الحرية معاني عديدة شديدة الاختلاف على مدى تاريخ الفكر البشري لهذا لا مجال لحرصها إلا على أساس ظهورها في التاريخ ومن هنا نبدأ:

أ: في العصر السابق على سقراط:

إن فكرة الحرية هنا ارتبطت بفكرة المصير وبفكرة الضرورة وبفكرة الصدفة ، وقد تسلل معنى "حر" أو "حرية" على النحو التالي:

– **في العصر الهوميروسي:** (القرن الحادي عشر والعاشر ق .م):كان لفظ حر يطلق على الإنسان الذي يعيش بين شعبه وعلى أرضه ووطنه دون أن يخضع لسيطرة أحد عليه، وذلك ف مقابل أسير الحرب الذي يعيش في الغربة تحت سيطرة سيد له.

– **في العصر التالي لعصر هوميروس :** صارت الكلمة من لغة "المدينة"، فالمدينة حرة ، ومن يعيش فيها هو حر حيث يسود قانون يوفق بين القوة وبين الحق ، وبالمقابل الحر حينئذ ليس العبد ، بل الغريب والأجنبي ، أي من ليس يونانيا والآلهة هي التي قررت الحرية ، ولهذا كانت الحرية موضوعا للعبادة[2].

---

[1] – عبد المنعم الحفني ، المعجم الفلسفي الشامل للمصطلحات الفلسفية ، مكتبة مدربولي ، القاهرة ،ط3، 2000. ص132.

[2] – علي بن حمزة العمري، آفاق الحرية، دار الأمة، جدة، ط1، 2014م، ص76.

- وإلى جانب فكرة الحرية المدنية هذه وجد معنى تدل عليه كلمة محتار ويقابله مضطر:

وكانت تدل على الحرية الفردية لكن الحر لا يقصد به من يتبع هواه أو قانونه الذاتي ، بل هو من يجعل قانون العالم الإلهي قانونه ، وبدأت الكلمة حرة وحر تتخذ معنى فلسفيا في اللحظة في فكرة السفسطائية ، ووفق هذا المعنى الجديد أصبح هو من يسلك وفقا للطبيعة وغير الحر هو من يخضع للقانون[1].

حيث تعتبر الحرية عن السفسطائيين عقيدة وسياسة وفنون وأخلاق ، وقد ركزوا ف المفاهيم التربوية التي وضعوها على مفهوم الشعور بالحرية والاعتزاز بالنفس وقد جعلوها قائمة على العقل الإنساني ، فهم ينظرون إلى الحياة على أنها مجموعة من الأفعال الحرة التي يقوم بها الإنسان من أجل تحقيق ذاته ، فهم يرجعون طول عمر الإنسان إلى تمتعه بالحرية النفسية الكاملة.

ب: سقراط: (469 ق .م – 399 ق . م):

نجد سقراط عدل على المعنى وعرف الحرية بأنها "فعل الأفضل" ، وهذا يفترض مفادها معرفة ما هو الأحسن وبهذا اتخذت الحرية معنى "التصميم الأخلاقي" ، وفقا للمعايير الخبر واعتبر سقراط أن من شروط الحرية الأخلاقية ضبط النفس من ناحية أخرى والهدف هو الاكتفاء الذاتي وقد أخذ **الكلبيبون**[2] بهذا العنصر الأخير وحده من عناصر عند "سقراط" ، ولهذا جعلوا المثل الأعلى للسلوك هو القناعة التامة والاستقلال الذاتي عن الغير ماديا ومعنويا ، ولقد نجح سقراط في توجيه الفلسفة من البحث في الطبيعة إلى البحث في النفس

---

[1] – وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة، القاهرة، ط1، 1920م، ص71.

[2] – سميت بالكلبية لأن مؤسسها أنتستينس كان يتخذ من ملعب الكلب مكانا للتعليم ولأنه في رواية أخرى كان يلقب نفسه بالكلب ، وكان أنتستينس من أشهر تلامذة سقراط وتتلمذ أيضا على يد السفسطائيين مثل جورجياس، من أهم مؤلفاته نجد "مدح صلينا" ومقالاته ضد السفسطائيين.

الإنسانية واتخذ من عبارة "اعرف نفسك" شعارا لكل فلسفته الأخلاقية البحث عني بالبحث في موضوعين أساسين هما النفس الإنسانية والتصورات الأخلاقية.

ج: أفلاطون (428 ق.م- 347 ق.م):

نجد عن أفلاطون معنى الحرية المدنية ويعرفها بأنها "وجود الخير والخير هو الفضيلة والخير المحض ويراد لذاته ولا نحتاج إلى شيء آخر، والحر هو من يتوجه فعله إلى الخير[1]."

نجد أفلاطون يميز بين نوعين الضروري والإلهي ، فقد حاول أفلاطون إثبات قيمة العقل والتدبير اللذان ينتهيان بالإنسان إلى تحقيق الخير وبلوغ السعادة.

د: أرسطو (384ق.م- 322 ق.م):

يربط أرسطو مفهوم الحرية بمفهوم الاختيار ويقول: "إنّ اختيار ليس عن المعرفة وحدها بل وأيضا عن الإرادة[2]، ولهذا نجده يعرف الاختيار بأنه: "اجتماع العقل مع الإرادة معا، فقد اهتم بإنصاف الفرد وتحريره من كل أشكال الحتمية، وقد آمن أرسطو بالحرية الإنسانية إلى حدّ كبير ويؤكد أن بناء شخصية الإنسان من أهم الأشياء التي يجب على الإنسان الاهتمام بها، ويقول بأنّ الرذائل والفضائل التي نفعلها هي مسؤولية شخصية.

ويبدو أنّ الاختيار رهين جدا بالإرادة ذلك أنّ الإرادة امتداد واسع جدا ، فالأطفال وباقي الكائنات الحية قادرون على التصرف بشكل إرادي ، في الواقع أن الذي لا يكون سيد نفسه يكون قادرا على الرغبة لا على التصرف وفق اختيار حر[3]".

---

[1] – أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، 1998م، ص205.

[2] – حمد الهلالي وعزيز لزرق، الحرية دفاتر فلسفية، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 2009، ص26.

[3]– حاتم النقاطي ، مفهوم المدنية في التاء السياسية لأرسطو ، دار الحوار، القيروان ، 1995م، ص53.

وبهذا فمن يكون سيد نفسه يتصرف وفق الاختيار مفقود وليس تحت ضغط اندفاع الرغبة، بينما الرغبة لا تتعارض مع رغبة أخرى، إنها ترتبط باللذة والألم.

إنّ الاختيار عند أرسطو لا يستهدف المستحيل: حيث نقول إن هذا الأخير هو نتاج غير معقول، والحالة هذه يمكن أن نريد تحقيق المستحيل[1] مثل أن لا نموت أبدا، لنصف كذلك إن الإرادة تتعلق على الخصوص بالهدف والاختيار الوسائل الكفيلة ببلوغه، مثلا نريد الصحة ولكننا نعتمد في ذلك على اختيار الوسائل الكفيلة بالحفاظ عليها، ونقول إننا نريد السعادة، ولكن أن نقول إننا اخترنا أن نكون سعداء، فهذا شيء لا يتطابق مع الوقائع.

وعلى العموم فلا أحد يقول إن الاختبار يتطابق مع هذا الرأي بل لا يتطابق مع أي، لأنّ الاختيار الحر للخير وللشر هو الذي يحدد طبيعتنا الأخلاقية، وليس نوعية آرائنا، حيث قال "الحرية ملكة نفسانية حارسة للنفس حراسة جوهرية لا صناعية، فكلما كانت النفس علاقتها البدنية أضعف وعلاقتها العقلية أقوى كانت أكثر حرية[2].

–المطلب الثالث: الحرية في الفلسفة الحديثة

دار معنى الحرية في العصر الحديث حول المعاني الثلاثة التالية:

– الحرية تتعلق بالعلاقة الخارجية للكائن الحي مع الوسط المحيط به، وتدل على الإمكان السلبي والإيجابي لأنّ بفعل ما يريد.

– الحرية تدل على علاقة محددة فطرية أو مكتسبة للإنسان مع ذاته ومع فعله، بما يتميز هذا الفعل من التصرف بحسب الهوى، وبهذا المعنى تكون الحرية هي إمكان الإرادة بمعنى معين.

---

[1]– محسن صالح ، الفلسفة الاجتماعية وأصل السياسة، دار الحداثة، بيروت، ط1، 2008م، ص81.

[2] – سلطان عبد الرحمان العميري، فضاءات الحرية، بحث في مفهوم الحرية في الإسلام وفلسفتها وأبعادها وحدودها، ط2، 2013م، ص152–153.

- الحرية تدل على أساس أنثروبولوجي بمقتضاه يكون الإنسان نفسه الأصل في الإرادة أو عدم إرادة كذا أنها حرية الاختيار أو الحرية المتعالية.

هوبز (1588-1679):

يقرر أن الحرية هي انعدام القسر أي الخلو من القهر المادي (الفيزيائي) ، وكما فعل يتم وفق الدوافع حتى ولو كان الدافع هو الخوف من الموت يعدّ حرا "والإنسان يكون حرا بقدر ما يستطيع التحرك على طرق أكثر" ، و"حرية المواطن والعبد لا تختلف إلا من حيث الدرجة فالمواطن ليس تام الحرية والعبد ليس تام العبودية"[1].

ويتبين من هنا أن عادة ما ندرك الحرية باعتبارها القدرة على فعل كل ما يحلو لنا دون عقاب ، وندرك العبودية باعتبارها تقييدا لهذه الحرية ، حيث يعتبر هوبز الحرية "ليست إلا غيابا العراقيل التي تعترض حركة ما ، ومن هذا فالماء الذي يوضع داخل إناء ليس حرا لأنّ الإناء يمنعه من الانتشار ، وحينما يحطم الإناء يسترجع الماء حريته ، وعلى نفس المنوال يتمتع الشخص ما بالحرية إلى هذا الحدّ وذاك[2] ، وفضلا عن ذلك يمكن للإنسان أن يكون حرا في اتجاه مكان ما وليس في اتجاه مكان آخر، ففي السفر مثلا يمكن التقدم إلى الأمام ولكن أحيانا يمنع الذهاب إلى أقرب مكان لوجود السياجات والأسوار التي استعملت في تحصين أشجار العنب والحدائق ، هذا النوع من المنع هو منع خارجي ولا يعرف أي نوع من الاستثناء ، لأنّ الرعايا والعبيد الأحرار بهذه الكيفية في الحالة التي لا يكونون فيها في السجن أو مقيدين بالأغلال ، ولكن هناك أنواع أخرى من المواقع أسميها بالموانع التحكمية ، والتي تعارض حرية الحركة بشكل مطلق ، ولكن تعارضها فقط بشكل عرضي لأننا نريدها كذلك ، ولكنها تسبب لنا في حرمان إرادي ومثال ذلك فالذي يوجد في سفينة وسط البحر يمكنه أن يلقي بنفسه في الماء انطلاقا من سطح السفينة إذا رغب في ذلك فلن تعترض قراره

---

[1] - إبراهيم مصطفى إبراهيم، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، دار الوفاء، القاهرة، 2001م، ص105.

[2] - صلاح علي نيوف، مدخل إلى الفكر السياسي الغربي، ج1، د ت، ص77.

في تنفيذ ذلك إلا موانع تحكمية ، والحرية المدنية من هذا النوع ويزداد حجمها كلما تمكنت الحركات من التنوع ،أي كلما تمتعنا بإمكانيات أكبر لتنفيذ إرادتنا كانت حريتنا أوسع.[1]

ديكارت (1596-1650م):

يكتشف لنا عن حرية لا بمعناها الميتافيزيقي، وإنما الحرية مأخوذة بمعنى التحرر أي "الحرية في مستوى المنهج وطريقة التفكير فحسب ...بل تقف عند الامتناع عن التسلية بما لا تثق فيه، فالحرية بمعنى التحرر هي حرية فكرية فحسب."[2]

يؤكد "ديكارت" على قدرة الوعي على الرفض والتعليق وأنّ الوعي حين يرفض شيئا ما يقول لا NON ولا يستطيع أن يقول لا إلا إذا كان حرا "إن الحرية هي كلمة لا" ، فالحرية إذن هي عين القدرة على الرفض والتعليق وبما أنّ الشك هو الذي يتيح له هذا فالشك إذن هو الذي يتيح للوعي أن يكون حرّا وحرية الشك عند "ديكارت" تفرض وجود روح خبيث أو شيطان ماكر يتناول ماهية الحقيقة وصدق الفكرة فحرية الشك إذن هي حرية مطلقة هي حرية الأنا في شكه المطلق ، وحيث أنّ الشك تفكير فحرية الأنا في الشك هي حرية الأنا أفكر أو هي حرية الكوجيتو من حيث أن الكوجيتو يعني الأنا أفكر.

وخلاصة القول أن الحرية في فلسفة "ديكارت" نأخذ معاني متباينة وتندرج في مراحل مختلفة "فهي تبدأ بحرية اللامبالاة المستقلة عن نور العقل، وإذا كانت حرية اللامبالاة هي أولى مراحل الحرية بالنسبة إلى الإنسان، فهي ليست كذلك بالنسبة إلى الله.[3]

---

[1] – محمد الهلالي، عزيز لزرق، الحرية، الحرية دفاتر فلسفية، ص 64-65.

[2] – حبيب الشاروني، فلسفة جون بول سارتر، منشأة المعارف، الإسكندرية، د ط، 2003م، ص56- 57.

[3] – منذر شباني ، إسبينوزا، اللاهوت، منشورات وزارة الثقافة ، الهيئة العامة السورية للكتاب ، 2009م، ص70-71.

إسيينوزا (1632-1677م):

نجد عنده نفس مفهوم الحرية وهو الخلود من القسر يقول: "هذا الشيء يدعى حرا إذا كان يوجد وفقا للضرورة ماهيته وحدها ويعني ذاته بذاته الفعل.... وفقا لهذا فإنّ الله هو وحده الحر، أما الإنسان فغير حر لأن الله هو الذي يعين نفسه بنفسه، أما الإنسان فهو بضعة من الطبيعة ويتحرك بانفعالات خارجية، ومع فإن الإنسان يستطيع على خلاف "هوبز" أن يتحرر إذا أحال فكرة غير الواضح إلى واضحة وأحال انفعالاته إلى حب الله[1].

"الإنسان الحر أي ذلك الذي يعيش وفق إرشادات العقل وحدها منقاد في مسلكه بالخوف من الموت، بل يرغب في الخير مباشرة".

فالحرية لا تلغي ضرورة الفعل بل على العكس من ذلك هي أساس وجوده حيث يقول "إسيينوزا" : تكمن الحرية الإنسانية التي يفتخرا لجميع بامتلاكها في كون الناس واعين بشهواتهم وجاهلين بالأسباب التي تحددها[2].

لقد أراد "إسيينوزا" أن يقر مبدأ أساسيا من خلال مذهبه الفلسفي يتلخص في البحث عن طريقة تهدف إلى تحرير العقل من البدع والخرافات التي سيطرت عليه بفعل المعتقدات القديمة لذلك نراه يتناول في رسالته عن اللاهوت والسياسة موضوع حرية الفكر والحرية الإنسانية وضرورة فصل الدين عن الدولة لتحقيق أكبر قدر من هذه الحرية.[3]

---

[1] – المرجع السابق، ص60.

[2] – محمد الهلالي ، الحرية، المرجع السابق، ص86.

[3] – المرجع نفسه، ص87.

المبحث الثاني: السياق التاريخي لمفهوم الحرية عند فلاسفة الغرب

المطلب الأول: سورين كور كجارد (1813م-1855م)

هو فيلسوف دنماركي يعتبر مؤسس الفلسفة الوجودية ، مؤلفاته خليط من الاعترافات العاطفية الشخصية ، والتأملات الفلسفية ، والمقالات الأدبية من أهمها : إما /أو: نقضة من الحياة وكان ذلك في سنة 1843م ، وكذا آخر بعنوان مدارج الحياة وكان سنة 1845م ، وقد وجدنا أنه ترجع النظرة الأساسية للفلسفة الوجودية لاهوتي والفيلسوف الدنماركي "كير كغارد" الذي رفض الفكر الهيجلي ، الذي لا يعبر عن الذاتية ويهدر الحرية الفردية وبالتالي يقضي على الوجود الذي جاءت تهتم به الوجودية "فكير كيغارد" من بين الفلاسفة الذين طرحوا فكرة ومفهوم الحرية[1]، فيعتبر أن الحرية اختيار مطلق حيث يقول : "ولكن ماذا اختار إذن ، هل اختار هذا أو ذلك؟... ولا يمكنني أبدا أن أختار شيئا آخر سوى أنا ذاتي....

فيقصد بهذه الأخيرة أنها تحيل على ما يكون في نفس الوقت أكثر تجريدا أو أكثر تشخيصا كذلك، تعني بذلك الحرية، يعتبر أن الاختيار هو سمة الوجود الخاصة، والوجود هنا هو أن يختار ، فالاختيار بعد أن كان مشكلة أصبح جدلا (ديالكتيكا) حيا فيه أنا ذاتي " هو الذي يكون في الميزان ولهذا لا يمكن لأي اختيار أن يتم بغير قلق ، إن الوجود هو أن يحتار الإنسان نفسه، أن الواقع هو أن الإنسان لا يحتار إن نفسه، وكل اختيار خارجي إنما يكون مرتبطا باختيار داخلي ، بالنسبة لشيء أتبعه فأحقق به ذاتي فاختيار المرء ذاته حرا حيث يضيف قائلا : "إنّ الاختيار لا يمكن على كل حال أن يتم جزافا فالحرية لا تعني المصادقة ، إن خاصية الإنسان هي أن يضطر إلى وضع اختيار حر، فالاختيار حر

[1] – جون بول سارتر، الوجودية مذهب إنساني، تر: عبد المنعم الحفني، الدار المصرية للنشر والطبع والتوزيع، ط1، 1964م، مصر، ص47.

وقسري في وقت واحد ، فأنا مضطر إلى أن أختار وأنا لا أختاره في حرية إلا حين أرى أنني لا أستطيع إلا أن أختاره[1]".

المطلب الثاني : كارل ياسبرز (1883- 1969م):

(1883م-1969م) هو فيلسوف ألماني من الفلاسفة الوجوديين المعاصرين من أهم مؤلفاته الموقف الروحي للعصر في 1931م ومؤلف آخر بعنوان العقل والوجود وكان في 1932م ، وقد كانت له كذلك وجهة نظر حول صياغة الفلسفة الوجودية فنجده أنه يرى بأنّ الفلسفة الوجودية جاءت وتهتم بالعديد من المشاكل ، والتي أهمها مشاكل الفرد من التأمل وهذا ما أكده في قوله : "موت فلسفة الموجود لأنها تغلق علينا وتجعلنا ندمر ذاتنا حين نجد أنفسنا نسير في ممرات مغلقة وطرق مسدودة لأنها تهتم بمشاكل تتصل بالتأمل الفردي.[2]

كما أكد بقوله أن الوجودية ارتبطت بقضايا ، والتي اعتبرت ركيزة بنت عليها أساسها في وقت التي كان قد انتشر فيه القلق والخوف في المجتمعات جراء الحروب والقسوة وإهمال حقوق الإنسان ، وقد جاء قوله كالتالي: "لأنها ترتبط بقضايا القلق والخوف واليأس ولاهتمامها بهذه المشاكل عرفت الموجود الإنساني على أنه وجود قلق منغلق على نفسه ، فالفيلسوف "كارل ياسبرز" من بين الفلاسفة الذين طرحوا فكرة الحرية فيؤكد "ياسبرز" أن الحرية معناها الاستقلال "وإنما ينبغي أن نحدد طبيعة هذا الاستقلال فإنّ ما يقتضيه هذا الاستقلال بصورة جوهرية هو الاستقلال الباطني الشعوري" ، فالحرية عنده عبارة عن قدرة بلا مضمون لا نستطيع إلا أن تقترضها مقدما باعتبارها شرطا ضروريا للحرية، "حرية الاختيار ليست هي حرية إذن [3]، ولكن بغير حرية الاختيار لا وجود للحرية"، فأنا إذا كان حرا حين استخلص وبمقدار ما استخلص في الكلية التي أنا عليها تحديد رؤيتي وتصميمي

---

[1] – علي عبد المعطى، أعلام الفلسفة الحديثة، دار المعارف، ط5، د س، القاهرة، ص252.

[2] – سماح رافع محمد، المذاهب الفلسفية المعاصرة، مكتبة مديولي، ط1، 1973م، القاهرة، ص118.

[3] – يحي هويدي، قصة الفلسفة الغربية، دار الثقافة، د ط، 1993م، القاهرة، ص122.

وإحساسا وفعلي دون أن أنسى شيئا من شروط فعلي وحريتي ترتكز على الكشف الذي أقوم به للعالم وهي ترتكز على المسائل والمشكلات التي لا تكف حريتي عن وضعها أمامي".

وعلى إمكانيات الفعل التي تفتحها أمامي على اتجاهات متعددة إلى أقصى، "فإذا أتألم اختر كل شيء وإنما أتقرر. إذن الحرية عند "ياسبرز" عبارة عن اختيار"، هي اختيار من المحال بتبريره بواسطة بواعث ودوافع، ولكنه نفسه ويضع ذاته لوصفها علة نفسه في الفعل الذي يعبر عنه وفي هذا الاختيار أشعر بحريتي الأصلية لأنني فيها أعرف نفسي أولا باعتباري "أنا شخصية"، وهذا الاختيار هو تصميمي على أن أكون أنا نفسي في الآنية وهذا التصميم بهبة تمنحها الإرادة لنفسها[1].

المطلب الثالث: مارتن هايدغر (1889م-1976م):

فيلسوف ألماني ، يعتبر أحد المتميزين في الفلسفة الوجودية ، أهم مؤلفاته : ما الميتافيزيقا ، وفي عام 1927م ، ظهر الجزء الأول من كتابه الوجود والزمان الذي يعتبر من أعظم وأهم كتبه وذلك في المجلد الثامن من حوله "الفينومينولوجيا" والبحث الفينومينولوجي" ، وترجع أهمية الوجود والزمان إلى أصالة الطريقة التي عالج فيها "هيدغر" مشكلات الفلسفة الأساسية، وإلى المفاهيم الجديدة التي كشفت عنها دراسة هيدغر الأنطولوجية لمقومات الوجود الإنساني أو الآنية[2]، ويمكن القول أن الوجود والزمان"، يعد من أهم الأعمال الفلسفية التي ظهرت في العصر ، فيعدّ هذا المؤلف بداية انقلاب جديد في التفكير الفلسفي، وقد امتدّ تأثيره من المشتغلين بالفلسفة إلى دوائر العلماء والأطباء والأدباء والشعراء ويمكن القول بأنّ هذا الكتاب هو أعظم تحليل للوجود البشري ظهر في الفلسفة الوجودية على امتداد هذه الحركة كلها.

---

[1] – محمد إبراهيم الفيومي، الوجودية (فلسفة الفهم الإنساني)، مكتبة الأنجلو المصرية، 1993م، القاهرة، ص93.

[2] – صفاء عبد السلام جعفر، الوجود الحقيقي عند مارتن هايدغر، منشأة المعارف، 2000، الإسكندرية، ص33.

وقد اعتبر "هيدغر" أن مهمة الفيلسوف هي إيضاح معنى الوجود، حيث يجب على الإنسان أن يسأله أو يطرحه على نفسه ليصبح إنسان ، لأنه من يبحث في الوجود ، نعم إنني لست أنا الوجود إلا أنني مع ذلك موجود وأشارك في الوجود ، ويرى "هيدغر" في مسألة الحرية هي القدرة التي بها ينفتح الموجود على الأشياء ، وهو يكشف الوجود وبلوغه الأشياء، ليس ممكنا إلا لأننا نملك القدرة وعلى كشف الموجود والحرية هي التي تؤمن التوسط بين عالم الوجود وعالم الأشياء، وأن يكون حرا هذا يعني أن يكون قادرا على أن يضع عالم الأشياء موضع التساؤل على ضوء الوجود والحرية هي ما يهيأ للموجود أن يوجد بيد أنها ليست موقف سلبيا، بل هي مجهود فعال لأنّ الموجود ليس شفاف منذ البداية للإنسان، ولهذا فإن الحرية تنطوي دائما على المخاطرة بالوقوع في الخطأ[1].

وتبعا لذلك فإن ماهية الحقيقة يجد في الحرية مقامها الأصيل أن ماهية الحقيقة هي الحرية والإنسان لا يوجد إلا من حيث هو مملوك للحرية، والحرية هي وحدها التي تمكن الإنسان من إيجاد علاقة مع الموجود الشامل، وبالتالي تمكنه من ينشئ لنفسه تاريخها بيد أنّ الحرية ليست أساسا مطلقا، إنها ليست الأساس للإمكان الذاتي لتطابق الحكم إلا لأنها هي نفسها تستمد ماهيتها الخاصة من الماهية الأكثر أصالة للحقيقة الجوهرية".

وهذا يعني انفتاح الموجود على الوجود يقتضي الحرية وبدونها لا انفتاح للموجود أبدا، فالحرية هي من ماهية الإنسان الجوهري، والحرية هي الأساس المطلق وهي التأسيس وهي الوجود الإنساني[2].

ولقد ذكر "عبد الرحمان بدوي" عند حديثه عن "هايدغر" معنى الحرية، فقال: الحرية هي التي بفضلها تفتح على الأشياء يكشفنا للوجود، الوصول إلى الأشياء ليس ممكنا إلا أننا نملك ملكة الكشف عن الوجود".

---

[1] – إبراهيم أحمد ، إشكالية الوجود والتقنية عند مارتن هايدغر، الدار العربية للعلوم منشورات الاختلاف ، 2006م، الجزائر، ص65.

[2] – جان فال، الفلسفة الوجودية، تر: تيسير شيخ الأرض، دار بيروت للطباعة والنشر، د س، د ب، ص60.

وهي تنتج عن الشعور بالقلق، وتجربته مع القلق كشفت له أن لا وجود حقيقي في الكون بل هو العدم، من أجل ذلك يقلق الإنسان ، ولأنه يدرك بأنه محكوم عليه بالموت، والموت هو العدم نفسه، ومنشأ القلق عنده ليس من الذنب، بل من الخوف من العدم، فيكون مصدره هو الوجود، وهذا ما دفع بالكاتب إبراهيم أبي عود ، إذ يقول: "إن القلق الوجودي في فلسفة هايدغر، مؤشر واضح على أن الحياة لا معنى لها ، ولكن الإنسان صاحب الحضور المركزي في هذا العالم هو الذي يعطي الحياة معناها، ويمنح الشرعية والمعقولية للوجود، وبالتالي فالإنسان يصنع نفسه بنفسه ويصنع عالمه المحيط به، ولا يمكن للإنسان أن يجد نفسه إلا إلاّ إذا كان حرّا.[1]

وهكذا تتجذر الحرية كمبدأ أساسي من مبادئ الفلسفة الوجودية، وعلى الجهة المقابلة، يبرز مفهوم الوجود الوهمي، حيث يعاني الإنسان من الاغتراب فيتقمص الآخرين ولا يجد نفسه، وهذه المرحلة والوجود الأصلي هو الوجود الفردي، الأنا، وهي الأنا الوحيدة التي تشعر بالعزلة والقلق، والقلق يدفع بالإنسان أن يبحث عن ماهيته ووجوده، فيكشف بهذا القلق ذاته، وعندما يتعرف الإنسان على ذاته بكون هذه هي صفة وجوده الأصلي، ولكن الذات لا يمكن أن تكون هي نفسها إلا إذا تمتعت بالحرية.

وهذا الكلام يظهر فيه تناقض وتعقيد غير مفهوم، وهو ما يبرر لمن ذهب إلى الرائي القائل بأن حياة أغلب الفلاسفة متأثرة بفلسفتهم، وقد أصاب التعقيد والتناقض فلسفة هايدغر وحياته الشخصية على حدّ سواء، وهذا الأمر اتضح بشكل مبكر إذ أنّ هايدغر بدأ حياته

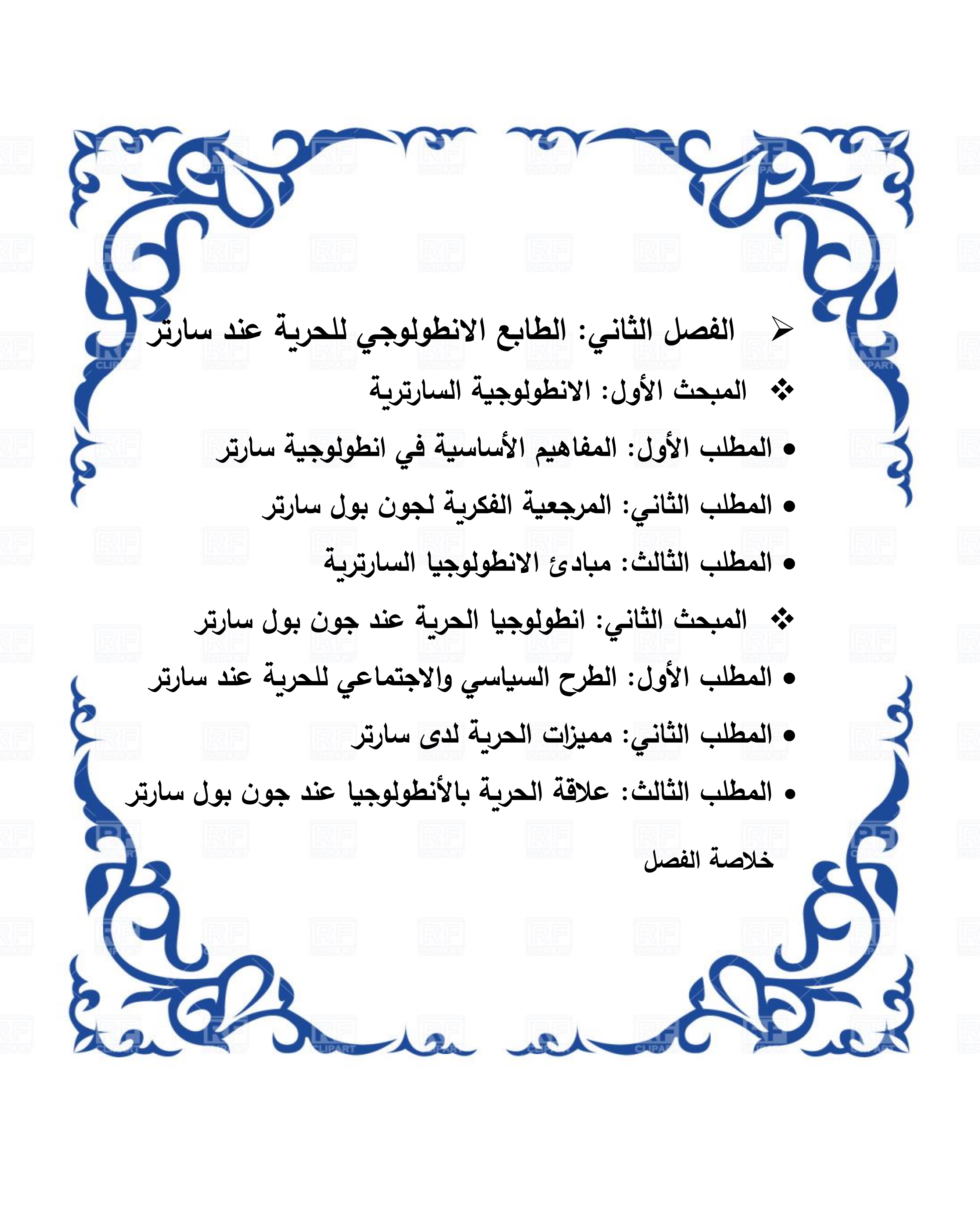
[1] – أبو عواد إبراهيم، هايدغر من الوجود إلى العدم، مقال في مدونات الجزيرة ، تاريخ النشر في 2016/9/3 ، هايدغر من الوجود إلى العدم ، تاريخ ، الأخذ 2022/02/20.

بدراسة علم اللاهوت ليصير كاهنا، ثمّ ابتعد على هذا المجال ودرس العلوم الطبيعية وأخيرا انتهى إلى الفلسفة[1].

[1] – ينظر : بدوي عبد الرحمان، موسوعة الفلسفة ، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1984م، ج1، ص461.

خلاصة الفصل:

وفي خلاصة فصل هذا تطرقنا لمفهوم حرية الإنسان ويختلف من عصر إلى عصر، وتطورها، ففي الفلسفة اليونانية تعتبر عند السفسطائيين عقيدة وسياسة وفنون وخلاف، أما عند أرسطو مفهوم الحرية بمفهوم الاختيار، وفي العصر الحديث تناولها العلماء تحت اسم حرية الإنسان، ولكل فئة رأي خاص بهم، وقد تكلم فلاسفته الوجودية، عن الحرية أيضا حتى قالوا: الحرية هي جوهر المادي الإنساني، كما أنّ الحرية في الفلسفة المعاصرة رأينا الحرية عند الفلاسفة المعاصرين وأخذنا منهم كارل ياسبرز وكيركغارد ومارتن هايدغر.



الفصل الثاني: الطابع الانطولوجي للحرية عند سارتر

المبحث الأول: الانطولوجية السارترية

- المطلب الأول: المفاهيم الأساسية في انطولوجية سارتر
- المطلب الثاني: المرجعية الفكرية لجون بول سارتر
- المطلب الثالث: مبادئ الانطولوجيا السارترية

المبحث الثاني: انطولوجيا الحرية عند جون بول سارتر

- المطلب الأول: الطرح السياسي والاجتماعي للحرية عند سارتر
- المطلب الثاني: مميزات الحرية لدى سارتر
- المطلب الثالث: علاقة الحرية بالأنطولوجيا عند جون بول سارتر

خلاصة الفصل

تمهيد:

تعتبر الانطولوجيا فكر فلسفي ظهر في بداية القرن السابع عشر كرد فعل للطوق الذي وضعته الفلسفات التقليدية والميتافيزيقية والأديان والقيم الاجتماعية، على الانسان وحرمته من حريته الحقيقية التي ترافقه منذ ولادته، حيث تدين هذه الأخيرة، على مختلف أنواعها واشكالها لعبقرية الفيلسوف جون بول سارتر الذي جعل فلسفته و أفكاره و مبادئه

و هي الأساس الذي يقوم عليه هذا الاتجاه، حيث تأثر بالعديد من الاتجاهات الفكرية، وقد تعرض في فلسفته للإنسان من عدة جوانب أهمها فكرة الحرية في كتابه " الوجود و العدم " ، باعتبارها مفهوم من المفاهيم الكبرى التي تحكم وعي الانسان فتحرك مشاعره وتوجه فعله .

المبحث الأول : الانطولوجية السارترية:

المطلب الأول: المفاهيم الأساسية في انطولوجية سارتر:

يعد كتاب " الوجود و العدم " مصدرا أساسيا لفلسفة سارتر كلها و فيه تبنى منهج الظاهريات {الفينومينولوجيا } الذي يؤكد ان الوجود الموجود هو ما يظهر عليه ، فالمظهر هو حقيقة الشيء كما هو و تطبيق هذا المنهج أدى سارتر الى تجاوز الكوجيتو الديكارتي و فكرة الوعي الخالص ليميز بين " بين الوجود لذاته ، " الوجود في ذاته " .

أولا: الوجود لذاته ":

وهو الوجود الدي يستطيع به الوجود الإنساني ان يصبح شيئا اخر غير نفسه، وهو وجود غير متطابق مع ذاته ويسميه سارتر الوعي، ويعتبر ان الوجود لذاته هو وجود حر في اختيار ماهيته اذ ان وجوده هو حريته وقد عبر سارتر عن هذه الفكرة بقوله "ان الوجود والحرية يتناسبان تناسبا عكسيا ".[1]

ويؤكد سارتر على هذا الوجود أي الوجود لذاته لأنه هو الوجود الحقيقي أي الوجود الإنساني فهو الأساس، فوجود الأشياء الأخرى ثانوي فوجود الأشياء لا معنى له لا سبب يفسر ذلك ولا علة ولا خالق .... في حين ان الوجود الإنساني يعطي للأشياء قيمتها. لذلك قبل ان يأتي الشعور لهذا العالم، كان العالم في فوضى عارمة لا معنى لها. وأيضا بظهور الشعور أصبح وجود العالم في نقص وعدم، وحرية مطلقة، التي هي أصل العدم، والعكس أيضا العدم هو أصل هده الحرية .

فالإنسان وجد في هذا العالم بحسب سارتر عن طريق المصادفة، حيث يقوم الانسان من خلال هذا الوجود ويحقق ميولته ورغباته داخل عالمه الإنساني الدي هو ذات فيها ويعرف سارتر ذلك: "الوجود بانه الوجود الجوهري العيني هنا الان ".[2]

[1] –موريس كراتسون ، سارتر بين الفلسفة و الادب ، مجاهد عبد المنعم مجاهد ، دار المكتبة الحياة ، بيروت 1975،ص 62.

[2] –جان بول سارتر ، الوجود و العدم ،تر عبد الرحمان بدوي ، منشورات دار الادب ، ط1 ، 1966، بيروت ، ص 13.

ثانيا: الوجود في ذاته:

1.يرى سارتر بان الوجود في ذاته يكون من خلال الأشياء وهو وجود مطابقا لما لداته أي انه لا يوجد من أجل ذاته. وخال من الوعي وهذا ما نجد سارتر قد أكد عليه بقوله: الوجود في ذاته ليس ابدا ممكنا ولا مستحيلا، انه موجود وهدا ما يعبر عنه الشعور بألفاظ تشبيهية، بقوله انه زائد أعنى انه لا يستطيع اشتقاقه من شيء، وليس له علة وجود وليست له علاقة بوجود اخر، وهنا نجد ان معناه ان الوجود في ذاته لا سبب لوجوده ولا غاية كما انه ليس له صلة ولا يمكن ان نشتقه وليس له اية علاقة بوجود اخر وانه معتمد على نفسه لأنه هو ذاته. ونلاحظ على هدا النحو ما أكده سارتر كذلك بقوله: الوجود في ذاته لا يمكن أيضا ان يشتق من ممكن، ان الممكن تركيب من تراكيب الوجود لذاته، أعني انه ينتسب الى منطقة أخرى من مناطق الوجود ".

2.ثم يجد سارتر ان هدا الوجود أي الوجود ف ذاته يكون في نفس الوقت ذات للوجود و لا يمكن فصلها عنه بطريقة لأنه اختلط بها و يصعب نزع احداها عن اخرها وهدا ما أراد سارتر قوله من خلال كلامه " : ولكن الوجود ليس رابطة مع الذات ، بل هو ذاته ، انه محايثة لا يمكن ان تتحقق ، ايجاب لا يمكن ان يتوجب " كما أراد سارتر ان يوضح الا وهي مهمة جدا وهي علاقة التي توجد بين الوجود في ذاته و الوجود لذاته ، لذلك فانه يعتبر الانسان كوجود في ذاته ، لكي يبرز نفسه اعطى إياه صبغة الوجود لذاته أي الشعور ، وذلك بإدخاله العدم على نفسه و الوجود في ذاته هو مجرد حضور ، فالوجود في ذاته يمارس السؤال و يتوقع الإجابة بالإثبات او النفي ، و بالتالي فهو يتوقع اللاوجود في قلب الوجود ، و العدم هو حقيقة وراء ما هو ظاهر حيث انه لكي تكون لا ممكنة يجب ان يكون اللاوجود حاضرا فينا وخارجا ، فعلى العدم ان يطارد الوجود وبهذا فسارتر يرى ان الانسان و كائن الذي يقحم العدم في العالم .[1]

ثالثا: الوجود والعدم:

الوجود و العدم letreet le néant هو عنوان لاهم مصدر من مصادر الفيلسوف سارتر و الذي امضى فيه عشر سنوات من البحث و الاعداد ، و سنتين من الكتابة لتقديم هدا الكتاب

[1] –حبيب الشاروني ، الوجود و الجدل في فلسفة سارتر ، منشاة المعارف ، دط ، ، دت ، الإسكندرية ، ص 13.

الضخم ، و في سنة 1943 نشر سارت كتابه هدا كما دكر بعد دلك ، يقول احد أصدقائه " ميشيل تورنييه : " ان سارتر قد جاءهم في مقهى "فلور " احد الأيام خريف 1943م فألقى بمؤلفه الجديد على مائدتنا ، وقد دهشنا لحظة ، ثم اخدنا نستعيد ذكريات كتاباته ، وقد شرح فيه اشكال للوجود ،و هي الوجود في ذاته وهو وجود العالم والاشياء ، و الوجود لذاته وهو الوجود الإنساني او الوعي . كما تحدث فيه عن العدم وارتباطه بالوجود وهذا ما سنقوم بشرحه:

قد جاء في المعجم الشامل بان الوجود يسوي العدم باعتبار انه ليس شيء في الوجود قابل للتفكير فيه، فهو خالي من كل اختلاف، باطنه كخارجه، بلا مضمون ولا تحديد، وليس في خواء وهو اذن عدم لا أكثر ولا اقل.

كما جاء فيه ان العدم يقابل الوجود، كما العدمي يقابل الوجودي، والعدم المطلق، فالبالغ من النقص غايته فهو المنتهى الى المطلق العدم، فالحري ان يطلق عليه معنى العدم المطلق. [1]

بعد ان علمنا بما جاء عن العدم في المعجم الشامل نذهب الى اهم ما جاء به فيلسوفنا جون بول سارتر عن العدم في كتابه هذا والدي هو الوجود والعدم وشرح العدم بانه يوجد داخل الوجود، فهو يشبه لنا العدم مثل الديدان التي تقوم داخل الأرض، او العدم يشبه بحيرة صغيرة داخل ارض كبيرة مترامية الأطراف، ويجب ان يأتي الوجود أولا ثم العدم، والعدم مشتق من الوجود وله عبارة مشهورة هي: ان العدم كامن في قلب الوجود وهو اشبه بالدودة.

كما أكد ان العدم لا يمكن ان يبرز الا عن طريق الوجود، يقول سارتر بهذا الشأن " ان الوجود الدي به يأتي العدم الى العالم، لا يمكن ان ينتج العدم مع بقائه،[2] غير مكترث لهدا الإنتاج ... والوجود الدي به يصل العدم الى العالم بوضعه عاليا في قلب المحايثة نفسها ان لم يعدم في وجوده بمناسبة وجوده والوجود الدي يصل الى العالم ينبغي ان يكون عدمه هو.

---

[1] – جون بول سارتر ، الكينونة و العدم ، ترجمة نقولا منتي ، المنظمة العربية بيروت ، دت ، بيروت ،ص 58.

[2] –ريجيرس جوليفييه ، المذاهب الوجودية من كيركغارد الى سارتر ، تر فواد كامل ، مراجعة عبد الهادي أبو زيد دار الادب ، ط 1 ، دت ، بيروت ، 142.

وضح أيضا سارتر في كتابه " الكينونة والعدم " ان العدم لاحق للوجود الإنساني والكينونة الانسان الدي بفضله يبرز العدم في الوجود الإنساني وفي العلاقات العينية المحاطة بكينونة الانسان وهدا في قوله: "ان الكينونة سابقة للعدم و تؤسس له لا ينبغي ان نقصد من دلك ان الكينونة أولوية منطقية فحسب بل انها هي التي تستمد منها العدم بشكل ملموس علته الفاعلة، وهدا ما كنا نعبر عنه بالقول ان العدم يلازم الوجود ". [1]

المطلب الثاني: المرجعية الفكرية لجون بول سارتر:

1- تأثير ديكارت {descarte-rene¨} { 1569-1650}:

ان سارتر يعود الى مصدر النبع للفينومينولوجيا وهو الكوجيتو الديكارتي، يأخذ منه نقطة البداية لانطلاقه الفيلسوف من حيث انه المظهر الأول للوجود، فقد قال "وليم باريت" في كتابه " الانسان العقلاني، دراسة في الفلسفة الوجودية، تقوم فلسفة سارتر على ثنائية وان كانت ليست ديكارتية حرفية ال انه من المؤكد انها ديكارتية في روحها.

فالكينونة كما يقول سارتر منقسمة الى نوعين أساسين وهما الكينونة في ذاتها * والكينونة لداتها **ووجهة نظر "باريت" تقوم على أساس انه كما قسم ديكارت العالم الى عالمين: عالم الجوهر الممتد، وعالم الجوهر الفكر، فان سارتر قسم دلك العالم أيضا الى قسمين: عالم الكينونة في ذاتها، وهو العالم الكثيف، الساكن القائم هناك في الخارج أي خارج الوعي، وعالم الكينونة لداتها وهو عالم الوعي والحرية والاختيار الحر، الدي يشتغل على العالم الخارجي.

هذا هو التشابه الفكري الذي وجده " وليم باريت " ، وان يكن قد تنبه الى ان هناك اختلاف بعض الشيء ، حيث ان ديكارت في القرن السابع عشر كان بطلا للمقاومة الفكرية

[1] –عبد المنعم مجاهد، مفتاح لفهم جون بول سارتر، مقال من كتاب "سارتر مفكر وانسان "، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، د.ت، ص 15.

*الكينونة في ذاتها: هي الكينونة غير الواعية، انها كينونة الظاهرة وهي تزيد عن المعرفة التي لدينا عنها، كل وكل ما يمكنان نقوله عنها كائنة.

**الكينونة لذاتها: هي تقديم الكينونة في ذاتها انما وعي متصورا على انه نقص الكينونة، انها الرغبة في الكينونة انها علاقة مع الكينونة.

عندما قال : "لا" لتعاليم ارسطو وطالب بالشك في كل شيء مالم يتبين لنور العقل انه حق ، على حين انه لم يكن بطلا للمقاومة الحياتية عندما ارتد الى مفاهيم قديمة في فلسفته لمحاولة افتراض وجود الله لضمان ان العالم موجود وان احكامي مسبقة عنه ... اما سارتر عند وليم باريت فهو شكاك ديكارتي وفي مكان وزمان مختلفين ، فسارتر قد بلغ سن النضج خلال سنوات 1930 وكان وجود السياسة واليسارية يخيم فوق كل شيء و سارتر لم يكتفي ان يكون جانب اليسار من الناحية السياسية ، ومن ثم عاش سارتر الديكارتية ولكن في زمن الاحتلال الألماني لفرنسا ، فعلى سارتر ان يحول الديكارتية الى عمل وسلوك ، حيث اشترك في المقاومة ضد الاحتلال وبهذا يكون ديكارت قد قدم مبدئ الشك كمنهج عقلي لم يلبث ان استكشف بعد ذلك وجود العالم ، و لهذا فان قيمته الإيجابية كمنهج عقلي يخفي ما احتواه من بدرة لا عقلية ، بدرة تصور الذات القائمة المنفصلة تماما عن واقعها المادي ، وقد كان سارتر لماحا حين استكشف هذه البدرة " الوجودية " فاستنبت منها أفكار فلسفية في كتاب "الوجود و العدم " بل افترض نوعا اخر من الكوجيتو و جعله سباقا عن الكوجيتو الديكارتي و اطلق عليه اسم " الكوجيتو السابق عن التأمل " و شرح كمفهوم الكوجيتو قائلا : ديكارت أسس الشك على الحرية مقرا بإمكان تعليق احكامنا فالبحث ادن عن صورة نقية للكوجيتو *لا تختلط بالمنهج و التدليل العقلي الطويل ، حتى يمكن ان نستخرج محتواها بسهولة [1]

2-تأثير هيجل Friedrich Hegel{1770-1831}:

رغم تصريح سارتر انه لا يهتم بالبحث في المشاكل الميتافيزيقية بمعناها التقليدي الا انه افاد كثيرا من ميتافيزيقا هيجل ، و القول ان سارتر تأثر في كتابه "الوجود و العدم " ، بكتاب هيجل "فينومينولوجيا الروح " [2]قول معروف بل ان احد الباحثين الفرنسيين وهو "جان فال "

---

[1] –اسماعيل المهداوي، سارتر بين الوجودية و الماركسية، مقال من كتاب سارتر، مفكر وانسان، د، ط، دار الكتاب العربي، للطباعة و النشر، القاهرة، د،ت، ص 66،67

* الكوجيتو: يذهب سارتر الى ان هنا كوجيتو يكرا او كوجيتو سابقا عن التأمل reflesine cogito-pre، هو الوعي ، كما ان هناك كوجيتو خاص بوجود الاخرين ن فعلى حين ان لا نستطيع ان نبرهن في تجربة على وجود الاخرين ، فان هذا الكوجيتو سيكشف لي عن حضور الاخرين ، فان هذا الكوجيتو سيكشف لي عن حضور الاخرين المحسوس الذي لا يأتيه الشك تماما بمثل ما يكشف لي وجودي العرضي وان كان هذا الوجود ضروريا .

[2] –محمود رجب، الأسس الميتافيزيقية لانطولوجيا سارتر، مقال من كتاب " سارتر مفكر وانسان "، دط، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ص 150 ،151.

{1888-1974}حيث يقول ان تأثير سارتر في كتابه "الوجود و العدم " جاء عن طريق تأثره بكتاب " كوجيف koudgjif" الباحث الهيغلي الكبير عن طريق كتابه "مدخا الى قراءة فينومينولوجيا الروح " لهيغل ، هو كتاب يحلل فيه ديالكتيك " السيد و العبد " ، لكن الجديد حقا في هدا الموضوع هو ما دهب اليه الباحث الألماني الدي يدعى "كلاوس هار تماتن Hartmann klawsمن ان تأثير سارتر بميتافيزيقا هيغل ، كان من خلال كتاب : علم المنطق " لا من خلال "فينومينولوجيا الروح " ، فالأصول التاريخية للحظات الثلاث الاساسية للوجود عند سارتر : ما هو لذاته ، وما هو في ذاته وما هو للغير مأخوذ أساسا من كتاب هيغل ذلك اذ يلاحظ سارتر ان المفارق الباطنية من شانها ان يمتنع معها التأليف بين الوجود في ذاته ، و الوجود لذاته ، انما هي تفرقة نقلها سارتر عن هيغل ، لان هيغل لا يستطيع ان يتصور الوجود على انه ملا ، ذلك لان الوجود الخالص في هيغل تجريد خالص و في هذا التجريد نهمل كل تعيين و تجديد ، ومعنى هذا اننا ننضل الى الوجود نفسه كله خاو أي هو و اللاوجود سواء ، اما عند سارتر فيمتنع التطابق التام بين الوجود في ذاته ، و امتناع هذا التطابق عائد الى الفارق الجوهري بين الوجوديين ، فالوجود الأول زماني ، و الوجود الثاني لا زماني من اجل دلك لا يوجد أي مبرر لوجود الاه على نمط الهيجلي عند سارتر . [1]

والمادية هي نوع من المذهبية عندما تؤكد ان الكون يولد الفكر ما تلبث ان تتحول الى الريبية المثالية ، لأنها تضفي على العقل بإحدى يديها حقوقا لا حدود لها و تنزع عنه اليد الأخرى كل هده الحقوق وهي تهدم المذهب الوضعي بمذهب عقلي قطعي ، ثم تهدم هدا الراي بان تنفي الميتافيزيقا أصلا و تناقضها بالعلم ، و هكذا تصبح في متاهة ، فكيف اسمح لنفسي ان أكون ماديا و سيقولون ردا عليا اني لم افهم ، واني خلطت بين المادية الساذجة التي يقول بها هلفيوس و هولباخ *، وبين المادية الجدلية وسوف يردون علي بانه في قلب الطبيعة توجد حركة جدلية "يصير" بها الجديد الى ضده ليتدمج معه في مركب جديد وانا أرى في هدا الكلام نفس الجدل الهيغلي القائم على ديناميكية الأفكار فالفكرة عند

[1] – مراد وهبة ، سارتر بين الوجوديين ، مقال من كتاب " سارتر مفكر و انسان " ، د ط ، دار الكتاب العربي للطباعة و النشر ، القاهرة ، د ت ، ص 47.

هيغل تستدعي فكرة أخرى و تنتج كل فكرة ضدها و اني لا اعرف ان باءت هده الحركة هو جدب المستقبل للحاضر وجدب الكل للأجزاء حتى قبل ان توجد الأجزاء و يصدق هدا على المركبات الجزئية كما يصدق على الكليات التي عي في اخر الامر الروح ، وانا اقبل هدا الجدل يتعلق بالأفكار فهي تركيبية طبعا ، ولكن الماديين يرون ان هيجل فد قلب المسالة و سحب الجدل على الأفكار بدلا من المادة . [1]

لكن عصب الديالكتيك هو الفكرة الكلية ، و الحوادث فيه ليست مظاهر متفرقة ، وهي عندما تقع فأنها تقع في الوحدة العليا للكل و ترتبط فيما بينها بعلامات جوهرية ، بمعنى ان وجود احداها يغير من طبيعة الاخر ، وأول ما ينبغي ان نلاحظه هنا ان فكرة العدم تأتي في فلسفة هيغل لاحقة على الوجود ، لأنها تعني اننا نضع الوجود أولا كي ننفيه او نسلبه بعد دلك ، ونحن سنجد فكرة العدم على سطح الوجود ، او هو بالأحرى في قلب الوجود هده الفلسفة الهيغلية التي اقامت المنطق الجدلي ابتداء من معنى الوجود ، ورات في الوجود سياقا منطقيا جدليا يؤدي الى ضرورة من معنى الى نقيضه ، هي نقطة البداية في الفلسفات الوجودية المعاصرة ، لأنها امتدت أولا بفكرة الجدل وبالقوات التي يسير عليها ، و لأنها امدتها ثانيا بنظرية الوجود ونظرية العدم ، وتبين بصفة خاصة بعدم انفصالها ، ولأنها اتاحت وبالتالي لفلسفة الوجوديين ان يصطنعوا بعض هده الأفكار و ان ينتقدوا بعضها الاخر . [2]

3-تأثير فريديريك نتشه neitche ، Friedrich Wilhelm:

ان نيتشه فيلسوف الماني ولكنه يختلف عن الفلاسفة الالمان، فرغم كونه الماني الا انه ثار على الانا وهو يكره الديمقراطية فلقد أراد نيتشه ان يعيد النظر في جميع القيم السائدة لكونها لم تعد صالحة في نظره في توجيه الانسان نحو المثل العليا السليمة، والى جانب هدا كله

[1] -جون بول سارتر ، المادية و الثورة ، تر عبد الفتاح الديدي ، ط2 ، منشورات دار الآداب ، بيروت ، 1996 . ص 1

* هلقيوس كلوكارديان : فيلسوف توفي في باريس { 1715 -1771} فتح هذا الفيلسوف أبواب الانسان على مصرعيها .

** هولباخ بول هندريترش الباروون : كاتب و فيلسوف فرنسي من اصل الماني ولد في سنة 1723 ومات في 1789 كان يعتقد ان الدين مفيد للشعب

[2] -زكريا إبراهيم ، مشكلة الحرية ، ط3، دار مصر للطباعة 3شارع كامل صدقي ، ، الفجالة ، مصر ، دت

فهو معجب " بنابليون "، وفي الاتجاه الدي يتسم بالتمرد والثورة يكمن اغراء نيتشه بالنسبة للفرنسيين بصفة خاصة وسارتر بصفة عامة.

وليس من الشك ان فلسفة نيتشه كما لاحظ جون فال في كتابه " فلسفات الوجود " ، كانت من الأصول التي اثرت تأثيرا كبيرا في فلسفة هايدغر بفلسفة سارتر ، فادا "جان فال1888–1974": لم ينشر في الكتاب الى نوع من التأثير ، فان من البين انه جاء عن طريق فكرة الالحاد عند نيتشه ترتبط في نهاية الامر بفكرة نفي الله ، اما هايدغر فيقيم أساسا على استبعاد فكرة الله ،[1] غير ان الالحاد عند هايدغر وكدلك فلسفة سارتر تقوم أساسا على استبعاد فكرة الله ، غير ان الالحاد عند هايدغر يختلف اختلافا بينا عن الحاد نيتشه ، فلقد راينا ان فلسفة نيتشه ترتبط في نهاية المر بفكرة نفي الله ، اما هايدغر فيقيم فلسفته بمعزل عن الدين وبمعزل عن فكرة الله ، انه يتلخص أساسا من فكرة الله ويتناول المشكلات الفلسفية خارجا عن أي فكرة دينية ، وبهذا يدعو الى قيم جديدة تعارض القيم القديمة و يلتقي كل من نيتشه وهايدغر و يمهدان لفلسفة سارتر [2]

ان القيم التي تنادي بها فلسفة نيتشه تختلف عن القيم التي تنادي بها فلسفة سارتر ، غير ان فلسفة نيتشه تحتفظ بسمات للاتجاه الوجودي عامة ، وبمظاهر الوجودية كما تبدو عند سارتر بصفة خاصة ، فرغم اختلافهما عن فلسفة سارتر الا انها تتضمن الخطوط الرئيسية لوجوديته .و قوام هده الخطوط التي نلمحها في فلسفة نيتشه هو يقول "روجيه ارنالديز" معارضة لفكرة الجوهر وفكرة الحقائق الأبدية ، و استخدام حرية مطلقة تظهر عن طريق إرادة القوة ، ولدلك فالإرادة عند نيتشه ليست الا فعلا حرا لا يحتاج الى جوهر سابق فوجودية نيتشه تقوم على اعتبار الوجود فعلا إنسانيا ، و لا انسانيا عنده يشعر ان لا مسالة تعنيه غير مسالة قبوله الحياة ام رفضها دون سبب و دون نصيحة هدا الشعور هو الواقع الإنساني الوحيد . نيتشه ادن يعارض العقل كما يرفض القول بجوهر سابق يكون موضوع

---

[1] –خليل احمد خليل ، السارترية تهافت الاخلاق و السياسة ،المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع ، لبنان ، ط2، 1982.

[2] – حبيب الشاروني ، فلسفة جون بول سارتر ن دط ، منشاة المعارف الإسكندرية ، القاهرة ، دت ، ص 35 39 .

لأفعال الانسان وهو يرى ان الوجود فعل انساني، ان الانسان في عزلة تامة، عزلة عن الالهة الزائفة وعزلة عن المثل الباطنة، وعزلة عن نفسه بحيث لا يبقى له ارادته وحريته

هذه الاتجاهات الأساسية التي تجعل من نتشه رائد للفلسفة الوجودية هي نفس الاتجاهات التي سنجدها عند سارتر، الا ان سارتر لا يصدر مباشرة انما هو يصدر عن فيلسوف اخر وهو كارل ماركس. [1]

4-تاثير كارل ماركس Karel marks: {1818-1883}:

ان سارتر يحكي في كتابه الأخير " نقد العقل الديالكتيك " 1965كيف بدأت علاقته مع الماركسية و يلاحظ بأسف انه عندما كان طالبا جامعيا ، لم يكن يوجد في الجامعات كرسي خاص لمادة اسمها " الماركسية " بل كان ممنوعا على الطلبة ان يدكروا مؤلفات ماركس في ابحاثهم و امتحاناتهم ، ووصل الرعب في الجامعة الفرنسية في ذلك الى درجة استبعاد هيجل أيضا لأنه رائد الجدل ، وكان الطلبة وأساتذتهم غارقين في المنطق الارسطي و المنطق الرمزي ، ولا يعرفون شيئا عن هدا العالم الفلسفي الجديد ، وعندما أراد سارتر ان يدرس الماركسية فعل كما يفعل كل مثقف غير ماركسي ، اتجه مباشرة لجاذبية العنوان الى كتاب " رأس المال " . [2]

وكان كما قال ان لا يفهم شيئا منه ، فلم ينجح كتاب راس المال في ان يحدث في اثر في دهنه الدي تشكل مند البدء بقوالب ميتافيزيقا الماركسية ، بل الحضور الثقيل للجماهير العاملة في افاق حياتي ، هذا الجسم الهائل و المعتم الذي يعيش الماركسية و يمارسها ويباشر من بعيد جذبا لا يقاوم على المثقفين من البرجوازية الصغيرة ، هده الفلسفة لم تلعب أي تأثير علينا عندما قراناها في الكتب ...لكن عندما أعطت نفسها كتحديد واقعي ، من حيث انها المعنى العميق لأفعالها جدبتنا دون ان ندري بشكل لا يقام ، فشوهت كل الثقافة التي حصلناها وانا اكرر : لم تكن الفكرة هي التي قلبتنا بل و ايضا لم تكن ظروف العمال لأنه لم يكن لدينا خبرة بهده الظروف بل معرفة مجردة .. .. ثم لا بد من الحرب

---

[1] – حبيب الشاروني ، فلسفة جون بول سارتر ، المرجع السابق ، ص 46 .

[2] – إسماعيل المهداوي ، سارتر بين الوجودية والماركسية ن مقال من كتاب : سارتر "مفكر و انسان " ، دط ، دار الكتاب العربي للطباعة و النشر ، القاهرة ، دت ، ص 105.

والمقاومة الشعبية ثم السنوات التي تلت الانتصار، لكي يتحول هدا الإحساس الى إدراك الجدل التاريخ كان لابد من " تاريخ دموي استغرق نصف هذا القرن ". لكي يتلخص سارتر و زملاؤه من النظريات الفلسفية التي تعلموها في الجامعة ، اضف الى ذلك ان سارتر رغم انهم يؤسس التزامه على أساس نظري ماركسي صرف ، الا انه في النهاية يلتقي مع الماركسية ، وهو أيضا بالضافة الى ذلك يختلف مع الماركسية في بعض المنطلقات ، لقد رأى سارتر عدم الالتزام الشعر و الفنون المختلفة على أساس ماراه من اختلاف من بين لغة الشعر ولغة النثر وحده هو الذي يهدف الى الحرية وهو في هدا يختلف مع اراء الماركسية التي ترى ان الفنون و الآداب جميعا تتشكل جزء من البناء الفوقي ، ولذا فمل يسري على نوع ما من الآداب او الفنون انما يسري على غيره ، فالشعر و الفنون المختلفة ملتزمة لهدا المنطلق . وبهذا يتضح ان مفهوم سارتر لمعنى ومعيار الالتزام قد استمده من الماركسيين، ان كان هدا الاخير تعامله معه وجوديا من نوع خاص، وماركسيا أيضا من نوع خاص، او كان سار تريا يجعل تناقضه الخاص، ولدا فإننا لا نميل الى رد موقفه هدا الى إصراره وعلى ان يكون وجوديا يستمد من " الفينومينولوجيا " والمتأثر بالخصوص بمارتن هايدغر اكثر من هوسرل وفي نفس الوقت يستمد من ماركسية ماركس . [1]

5-تأثير ادموند هوسرل {Husserl Edmund1859-1938}:

لقد تساءل سارتر حين كان شابا هل هناك قواعد عامة للتفكير تتبع من استعدادات مماثلة لدى كل الناس، هل هناك عوامل خارجية تجعل الوعي في فترة خمود، وتحوله الى وضيفته؟ وبينما يتساءل سارتر الفيلسوف الشاب، شاءت الظروف ان يستضيفه "المعهد الفرنسي في برلين " سنة 1932 وهو زميل دراسته المفكر "ريمون ارون "* وهناك قضى عاما بأكمله،

[1] –رمضان الصباغ ، فلسفة الفن عند سارتر ، وتاثير الماركسية عليها ، د1 ، دار الوفاء للنشر و الطباعة ، الإسكندرية ، 1998 ، ص 254 ، 255 .

* ريمون ارون : { 1905 –1983 } فيلسوف وعالم اجتماع ومؤرخ وصحافي فرنسي من جيل جون بول سارتر ، نظم مع الفيلسوف البريطاني بتراند راسل محكمة دولية لادانة جرائم الحرب الامريكية في الفيتنام .

الفينومينولوجيا : يشي سارتر في هذه المسالة الى اعمال هوسرل ، وبرغم نقاط الخلاف بينهما فان سارتر يعتبر كتابه الكينونةو العدم دراسة فينومينولوجية، وعندما يقول أي فكرة تستحق الدراسة الفينومينولوجية انه يعني بالطبع الدراسة وفق منهجية ، والفينومينولوجيا بصفة عامة هي علم الوصف من خلال الوعي بهدف الوصول الى الماهيات

خلاله تفتحت له افاق فكر كان قد بدا يحتك به اثناء دراسته " الفينومينولوجيا " ** ويعد هوسرل واضع صرح هذا المنهج وهو عبارة عن دراسة وصفية لوقائع الفكر والمعرفة، على نحو ما نحياه في صميم شعورنا.

يشير سارتر في هذه المسالة الى اعمال هوسرل، وبرغم نقاط الخلاف بينهما فان سارتر يعتبر كتابه " الكينونة والعدم " دراسة فينومينولوجية، وعندما يقول أي فكرة تستحق الدراسة الفينومينولوجية فانه يعني بالطبع الدراسة وفق منهجية، والفينومينولوجيا بصفة عامة هي علم الوصف من خلال الوعي بهدف الوصول الى الماهيات الألماني لأدموند هوسرل واضع لهذا المنهج وهو عبارة عن دراسة وصفية للوقائع الفكر والمعرفة، على نحوها نحياه في صميم شعورنا. [1]

ولقد تجلى تأثر بهوسرل اول الامر في مقالين ظهر سنة 1937 م في البحوث الفلسفية بعنوان " علو الانا " والتالي سنة 1939م في المجلة الفرنسية الجديدة {f .r.n} بعنوان "فكة أساسية لهوسرل : القصدية ويقول في احدى مذكراته عن هدا التأثر لقد اخدني هوسرل ، فرأيت كل شيء من خلال افق فلسفته .... لفد كنت هوسرليا وبقيت كدلك لمدة، كما ان فضل هوسرل عليه بالدرجة الأولى. كما يرى ارون في انه ساعده على التعرف على ذاته ، ومن ثم أعطاه المنهج الدي بواسطته سيكشف عن بواطن هذه الذات ، يستعير سارتر قصدية هوسرل لكي يرفض تفسير الوعي بواسطة طبيعة سابقة عليه ، او ماهية خارجة عنه، فالوعي يفسر ذاته كوعي او هو يدرك ذاته وعيا بمعنى ان الوعي كما تقتضي فكرة القصدية هو وعي شيء ما ، اعني هو وعي متجه الى موضوع ما في هذا المنوال يقول سارتر : "ان كل شعور بشيء ما " ، فهذا التعريف للشعور يمكن ان يأخذ بمعنيين متمايزين : فإما ان نفهم من دلك ان الشعور يؤلف وجود موضوعه ، او معنى هدا ان الشعور في طبيعته الاعمق ، هو علاقة بموجود عال ، وفي موضوع اخر يوضح سارتر : الشعور هو شعور بشيء ما " ، ومعنى هدا ان الشعور يولد متوجها الى وجود ليس إياه و هذا ما نسميه باسم البرهان الوجودي الانطولوجي " وهدا يعني ان الموضوع ذاته موجود ، وان الوعي في

---

[1] –إسماعيل المهداوي ، سارتر بين الوجودية و الماركسية ، مقال من كتاب " سارتر مفكر وانسان ، دنط ن دار الكتاب العربي للطباعة و النشر ، القاهرة ، دط ، القاهرة ، دت ، ص 105.

اتجاهه الى الموضوع ليس الا وعيا وشعور و معرفة ، و يسميه سارتر الوجود لاج لداته ، فالوعي هو موجود متجه الى ذاته والى الموضوعات ، أو هو شعور مفتح على ذاته و على الموضوعات دون ان يكون حاصلا لماهية سابقة [1]، غير ان سارتر يعيب على هوسرل انه لم يتعد الوصف الخالص للظاهرة من حيث هي كدلك فهو قد ظل في نطاق الوعي الخالص بعد ان علق النظر في الوجود الواقعي للأشياء ، رغم اكتشافه لفكرة القصد ، وهي الفكرة التي ترتبط ربطا وثيقا بين الذات و الموضوع .

نقول رغم دلك ، قد انزلق الى نوع من التصورية المطلقة ، وظل حبيسا في نطاق الوعي دون الذهاب الى ما يقصد اليه من موضوعات ، واما سارتر فهو ينطلق من الكوجيتو الديكارتي ، ولكن لا يقف عنده ، وانما يتخذه نقطة انطلاق الى الانا الواعي و موضوعهما في علاقتهما ، فالفينومينولوجيا عند سارتر هي فينومينولوجيا عند سارتر هي فينومينولوجيا جامعة ، لأنها لا تقف عند الانا : افكر، أي الوعي الخالص ، انما هي تذهب الى ما يقصد اليه الوعي من الأشياء ، وبعبارة أخرى يظل سارتر امينا لفكرة القصد واتجاه الذات الى الموضوع ، وهده الفكرة تكشف عن مثول الموضوع امام الوعي ، وعن اتجاه الوعي ضروري نحو موضوع ما ، بحيث لا نقف عند الكوجيتو الديكارتي ونقول " انا افكر " وانما ينبغي ان تجاوز هذا الكوجيتو ونقول " انا افكر في شيء ما ن فالوعي عند سارتر لا يوجد ابدا بمفرده ن انما يوجد لأنه يفكر في شيء ما ن فالوعي لا يحدث الا بتمثيله شيئا غريبا عنه ، ان الوعي يولد متوجها الى كائن ليس هو إياه . [2]

---

[1] –إسماعيل مهداوي، المرجع السابق، ص 109.

[2] – حبيب الشاروني ، الوجود والجدل في فلسفة سارتر، د ط، منشاة المعارف بالإسكندرية، مصر د.ت، ص 15.

المطلب الثالث: مبادئ الأنطولوجيا لسارترية

و يمكن أن نستخلص مبادئ الانطولوجيا السارترية ، وهي تتمثل في ثلاث مبادئ رئيسية فهي أولاً: تهتم بمسألة الوجود، وثانيًا معارضتها للفلسفات التقليدية السابقة لها، وثالثا: تنطلق من الذاتية.

أولا-اهتمامها بمسألة الوجود:

إن التحليل الوجودي سمة من السمات الأكيدة للوجودية والوجوديون، يجمعون على رفضهم، إعتبار الوجود شيئا يمكن أن نجرده ونعرفه من الخارج بوصفه أحد المعطيات الموضوعية، وهو بذلك ليس مفهوما مجردا ولا يمكن إدخاله في قوالب التصورات، ولا يمكن أن نجري عليه عمليات التصور والإستنباط، فهو ملقى هناك لا يرتكز إلا على نفسه، ولا يمكن إدراكه إلا بالحدس، وهو إمكان مطلق يتعالى عن كل موضوعية وغير قابل للتحديد.[1] وبذلك فالوجود بهذا المعنى ليس معطى ميتافيزيقي ومجردا، بل هو وجود ملازم لحياة الإنسان ولوجوده في العالم، أين يحقق إمكانيته ويجسد حريته في كل لحظة من صيرورتها[2].

ثانيا- رفضها لفلسفات الماهيات:

كما نظر الوجوديون إلى فلسفات الماهية على أنها فلسفات جبرية تحتم سلوك الإنسان بناءاً على صورته في ذهن الله، ولهذا رفضها الوجوديين، فالإنسان حسبهم يأتي إلى الوجود لا كموضوع في زمان ومكان، بل كنشاط مستمر للحرية، فهو يوجد قبل أن يستطيع تعريفه، فالماهية تأتي بعد الوجود، فالإنسان يوجد ويظهر في الطبيعة ثم يحدد ويعرف.

ثالثا- الذاتيـة:

الفلسفة الوجودية تبدأ من الذات، لا باعتبارها وظيفة للتفكير، لكن باعتبارها المعرفة الفعلية، أي المعرفة كوجود، وهي تنظر في الأنا الواعي وموضوعه معا. وتنظر إلى الأنا من حيث هو موجود وفي فرديته الخاصة، والى الإنسان من حيث هو خلق مستمر لذاتيته، ولذلك

---

[1]- جان فال ،الفلسفة الوجودية ،تر تيسيير شيح الأرض ،دار بيروت للطباعة والنشر بدون طبعة وبدون سنة النشر ص 20

[2]- ريجيس جوليفيه،المذاهب الوجودية،تر فؤاد كامل ،دار الأدب بيروت ط 1 1988 ص 18

فالوجودية تتحد من تحليل التجربة العينية المعاشة نقطة البداية، وتجعل مبدأها هو التحليل العيني في أشد صورة اصطباغ بالفردية فالحقيقة لا يمكن أن تنفصل عن الكينونة.[1]

قبل الحديث عن الخطوط الرئيسية التي رسمت فلسفة **مارتن هايدغر**، كان علينا أولاً النظر في معطيات عصره، والظروف التي مرت بها أوروبا، لأن ذلك ساهم في تشكيل وبلورة شخصيته الفكرية. بصفة عامة نقول أن فلسفة القرن العشرين في الغرب، تميزت بنقد العقل والدين والتردد في الاعتراف بوجود الله، وتضع مكان الطبيعة الإنسانية، وهي نتيجة من الماهية إلى وجود.[2] كما تتجه من العقل إلى اللاعقل، وذلك برفضها لفلسفة الماهية ولفكرة الكلي العام.

وإذا كانت الفلسفة الوجودية قد تشعبت مع أتباعها، ووقع الخلاف بين شخصياتها لا على المسائل الفرعية فحسب بل كاد يصل إلى الأسس ذاتها فمن الطبيعي أن تتنوع نظرياتهم الجمالية وموقفهم من الوجود والحياة، ولكن الذي لا تخلو منه مذهب من مذاهبهم هو قولهم أن الإنسان لا يمكنه الوجود بغير رؤية فلسفية.[3]

---

[1] – نادية سعدية،الأسس الفلسفية لنظرية الفن عند جون بول سارتر ،رسالة ماجستير جامعة الجزائر قسم الفلسفة 2001 2012 ص 08

[2] – حبيب الشاروني ،فلسفة جون بول سارتر ،منشأة دار المعارف الإسكندرية بدون طبعة ،وبدون سنة النشر ص 21

[3] – اميرة حلمي مطر ،فلسفة الجمال ،مرجع سابق ص ص 203 204

المبحث الثاني: انطولوجيا الحرية عند جون بول سارتر

المطلب الأول: الطرح السياسي والاجتماعي لفكرة الحرية عند سارتر.

1-**الطرح السياسي:**

*سارتر والحزب الشيوعي:

مع ظهور كتاب سارتر "نقد العقل الجدلي" عام 1960م وكذلك مع "سجنه الطونا" يمكننا أن نقول أنّ سارتر يؤكد ماضيه ويتجاوزه في الوقت ذاته، وأيّة ذلك هو محاولة سارتر إدماج الوجودية في نطاق الماركسية، لقد اعتقد سارتر أنّ لكلّ عصر فلسفة تعبر عن مصالح الطبقة الصاعدة فيه، ولما كانت الطبقة الصاعدة في القرن العشرين هي الطبقة العمالية وكانت الماركسي هي الفلسفة المعبرة عن مصالح هذه، اعتبرها سارتر فلسفة القرن 20م، وأصبح من ثم على الفلسفة الوجودي أن تدخل في نطاقها.

من هذا المنطق يمضي سارتر في كتابه الضخم "نقد العقل البشري، إلى إقامة وجودية جدلية تعطي معظم الأفكار التي جاءت من قبل في الوجود والعدم "دلالات جدية ذات طابع جدلي، إلاّ أنّ هذا المنطق نفسه يكرر قضية خطيرة يمكن أن تكون موضوع انتقاد أساسي.[1]

هذه القضية يضعها سارتر بصراحة في بداية كتابه "نقد العقل الجدلي"، حين يرى أن لكل عصر فلسفة وظيفة الفلسفة هي الدفاع عن الطبقة الصاعدة في هذا العصر، فبهذا يتصرف سارتر عن المعنى الأسمى للفلسفة من حيث هي بحث عن الحقيقة المطلقة، وإذا كان سارتر قد رأى أن محطات الإبداع الفلسفي منذ القرن السابع عشر حتى القرن العشرين لقد انحصرت في ثلاث هي: ديكارت ولوك، ثمّ كانط وهيغل وأخيرا ماركس[2]، فإنّ هذه الفلسفات لا تقتصر على التعبير عن عصرها ولا يتحتم بالتالي تجاوزها عندما تمر لحظاتها التاريخية، وإذا كان حقا أنّ الوجودية كما أوضحنا هي فلسفة أزمة انقضت بانقشاع الأزمة،

---

[1] – جون بول سارتر ، الايدي القذرة ، تر سهيل ادريس ، ط1، دار العلم للملايين ، ، حيزران ، بيروت 1954، ص210.

[2] – جون بول سارتر، المادية والثورة، تر : عبد الفتاح الديدي، ط2، منشورات دار الآداب، بيروت، 1966م، ص28.

فإنّ هذا لا ينسحب على الديكارتية أو الكنطية أو غيرها من الفلسفات التي بقيت على مرّ العصور بما هي فلسفة أيا كان تأثرها بالعوامل الاجتماعية والتاريخية.

ويأخذ سارتر على الماركسية المعاصرة انغلاقها وتجمدها، ويرى أنّ هذا التجمد علامات تدل عليه، من هذه العلامات الحكم على الواقع من خلال أفكار ومبادئ مسبقة إلى حدّ الاعتبار الواقع نفسه على خطأ أو ضدّ الثورة حين لا يجيء متفقا مع الفكرة.

يقول سارتر في مثال ظريف: "إذا كان حظ الميترو بودابست شيئا واقعيا في رأس راكوزي وكانت الأرض تسمح بعمل نفق فيها، فإنّ الأرض تكون عندئذ ضدّ الثورة.

كذلك من علامات التجمد إغفال الماركسية المعاصرة للإنسان في بعده الوجودي ورده إلى مجرد شيء، إنها تطلق اسم المادية الجدلية على ما تدعيه للطبيعة من جدل يحيل الإنسان إلى معطى مادي خاضع للضرورة العمياء، لذلك يقول سارتر إنّ الماركسية المعاصرة تميل إلى استعباد السائل من مجال البحث وإلى أن تجعل من المسؤول موضوع معرفة مطلقة.

فهو علم للإنسان أو هي أنثروبولوجيا لا إنسانية لأنها أسقطت من اعتبارها الإنسان ذاته الذي هو أساس كل تفسير، واكتفت بالنظر إلى عامل واحد في تفسير الظواهر الاجتماعية وهو العامل الاقتصادي.[1]

وما يأخذه سارتر من جمود وعقد على الماركسية المعاصرة يمثل بصفة خاصة في انحصار الماركسيين في نطاق مجموعة من التصورات دون النظر غلى الوقائع ودون العودة إلى التجربة القائمة، وأدى بهم هذا الانغلاق داخل الإطار التصوري إلى أن يغفلوا على الواقع مما يقوم بين عملية الإنتاج وبين التجربة من وسائل، لهذا يرى سارتر أن الماركسية المعاصرة تحولت إلى ميتافيزيقا دوغماتية، غير قابلة للتحقق لأنها تغفل الجزئي أو الفردي مكتفية بالكلي المجرد، ونسقط من حسابها العيني أو المحسوس، فلا تبلغ مرحلة الفهم لابد من الاعتماد على المنهج التحليل النفسي، وعلى مناهج الدراسات الاجتماعية، بذلك تربط

[1] – حبيب الشاروني، الوجود والجدل في فلسفة سارتر، د ط، منشأ الناشر للمعارف بالإسكندرية، مصر، د ت، ص81.

بين الفردي والكلي أي بين الإنسان والإطار الاجتماعي الذي يعيش فيه بجميع جوانبه المادية والحضارية والتاريخية[1].

وإذا كان سارتر قد أخذ على الماركسية المعاصرة قولها بوجود جدلية في الطبيعة وإغفالها الإنسان في بعده الوجودي، فإنّ سارتر يذهب إلى أنّ الماركسية الحقيقية هي المادية التاريخية حيث التفسير الصحيح لحركة التاريخ، ففي المادة التاريخية لا يكون التاريخ جملة أحداث متفرقة، وإنما هو حركة تجميع أو شمول totalisation تكون دائما في طريقها إلى التحدد دون أن تبلغه إطلاقا، فهو شمول منظور بصفة دائمة يتسم بالحركة الذاتية والصراع المستمر، وهذا هو جدل التاريخ، بيد أن جدل التاريخ لا ينطوي عند سارتر على جبرية تلزم الإنسان بالخضوع لها، أما سارتر فيرى أنّ الماركسية علة نحو ما عبر عنها كارل ماركس تنهب إلى أنّ الإنسان يصنع التاريخ وهو إذ يفعل ذلك يستند إلى مواقف سابقة متباينة، فهناك إذن علاقة بين الإنسان وبين المواقف أو الظروف المحيطة، ويرى سارتر أن هذه العلاقة تتجلى في فعل الإنسان وفيما يحدثه هذا الفعل من تغيير.

وفي أثناء الحرب الباردة أصبح سارتر رفيق طريق بالنسبة إلى الشيوعيين، وقد توجّه في نوفمبر 1952م إلى "فيينا" للمشاركة في المؤتمر العالمي للسلم، لأخذ الكلمة بجانبهم، و لإظهار الأفق المستقبلية للتعاون مع الحزب الشيوعي ومع الاتحاد السوفييتي، ولعلّ اختفاء بعض المعتقدات ومرونة الحزب قد سهل عليه من التقارب وكان أمله هو تجديد الحركة الشيوعية، والاستغناء عن الهفوات التي تؤدي بالحزب إلى مهاجمته من الخارج، وربما أن زياراته إلى الاتحاد السوفيتي وتصريحا حول أهمية الماركسية في المسيرة الفلسفية والسياسية، ستغني هذه العلاقة[2].

وفي هذه الفترة غلب على المجلة "الأزمة الحديثة" الميول إلى الشيوعية، إذ نشرت مقالات عدّة، تؤكد هذا التوجه، ويقف بجانب الشيوعيين ف الرد على مناهضة الشيوعية،

---

[1] – رمضان صباغ، فلسفة الفن عند سارتر وتأثير الماركسية عليها، ط1، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، الإسكندرية، 1998م، ص119.

[2] – مجاهد عبد المنعم مجاهد، مفتاح الفهم جون بول سارتر، مقال من كتاب "سارتر مفكر وإنسان"، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ص141.

وقد سئل سارتر أنه على الرغم من ميله إلى الماركسية، وسفره إلى الاتحاد السوفييتي، فإنه لم يسجل نفسه في الحزب، فأجاب قائلا: إني مثقف ولست سياسيا، ولكن بوصفي مواطنا، فإنه بمقدوري الانضمام إلى جماعة معينة .... وفيما يخص علاقاتي مع الحزب الشيوعي، فإنّ الماركسية لا تستطيع أن تطور كلّ إمكاناتها إلا إذا امتلكت "رفقاء طريق"، أعني أصدقاء للشيوعيين، لا يأخذوها سياسيا، ويحاولون دراسة الماركسية موضوعيا من الداخل، وفي سنة 1956م ظهر كتاب له أهميته وخطورته، بقلم "بيير هارفي" PIERRE HERVIE بعنوان (الثورة والتقديس الأعمى) مؤلفه عضو في الحزب الشيوعي الفرنسي، وكان هذا الكتاب سببا في طرده منه، كما أثار الكتاب ضجة في الأوساط الفكرية، لأنّ صاحبه حاول أن يبين فيه بعض الأمراض والأخطاء التي عرفت بها الاشتراكية وانتقد السياسة التي ينتهجها الحزب، وقد ردّ عليه سارتر بلهجة عنيفة في فيفري 1956م، على صفحات مجلته في مقال بعنوان "النزعة الإصلاحية والتقديس الأعمى" ولم يوافقه على الطريقة التي اتبعها، لأنه لعب بالمفاهيم والمصطلحات، وإذا كانت الاشتراكية بعض الأخطاء فإنها – حسب رأيه– ليست بالدرجة التي ذكرها "هارفي"، إذ كان ن الواجب أن نبحث "كيف ولماذا ظهرت هذه النقائض؟" بدلا من صب التهم على الحزب الشيوعي لأنها نادرا ما يخطئ ويفعل ما يجب أن يفعل (il fait que il faut) غير أنّ الشيء الذي يوافقه سارتر في هذا الكتاب هو تمني صاحبه بالسماح للأعضاء بحرية التعبير داخل الحزب، إذ يعيش المثقفون الشيوعيين في قلق، ولكن معظمهم لا يقبل موقف هارفي، إنهم يأملون مثله، في تكور الماركسية، غير أنهم لا يفكرون في هذا الشأن بالطريقة نفسها[1].

فالخطر الذي يداهم الحزب الشيوعي في مجتمع تكون حظوظ الثورة فيه قليلة، يتطلب منه أن يجد طريقة وأن يطور في أساليبه النضالية، وأن يفسح المجال للمثقفين في إبداء آرائهم، سواء التي تتطرق إلى الحزب نفسه، أو إلى بعض القضايا العامة.

ولا يأخذ سارتر الماركسية على الرغم من هذا التوافق الظاهر مع الحركة الشيوعية كما هي مجسدة، أو كما يفهمها أصحابها، وإنما يتطلع دائما إلى تحسينها، وعلى النظر إليها كما يجب أن تكون، وهو يفهمها كما عبر عنها ليبين في أنها "عقيدة حية" بل أكثر تدقيق،

[1] – جون بول سارتر، المادية والثورة، تر : عبد الفتاح الديدي، ط2، منشورات دار الآداب، بيروت، 1966م، ص28.

لأنّ الماركسية ليست عقيدة ميتة، وليست عقيدة مكملة ولا جاهزة ولا تتغير ولكن دليلا حيّا للعمل.

ويوضح أكثر في موضع آخر: "لا تعد الماركسية بالنسبة إلينا سوى فلسفة فقط ....إنها مناخ فكرنا، والوسط الذي يتغذى منه، إنها الحركة الحقيقية التي سماها وهيغل بالروح الموضوعية ... وأكثر ... فقد الأعمال والأحداث، وهذا هو على الأقل ما يجب أن تكونه الماركسية.

وأهم ما تنظره من مثقفيها، هو بذل المجهودات من أجل إعطاء آمالا تكون مقبولة وقيمة.

ويقول " ALAIN GEISMAR" في مقال بعنوان LIBERTéET GONROSITE DE SARTRE لست فيلسوف ولا كاتب وبالتالي لا يمكن لي الحكم على الأعمال التي أنجزها سارتر، قد سبق لي مشاهدته في أحوال معينة، وهي أحداث ماي 1968م فيقول سارتر في صدد ذلك:

"بعد زوال النظام الشيوعي أصبح البرجوازيون دون أعداء، وعلى هذا الأساس وجب عليهم البحث عن الأعداء كبديل للعدو المذهبي، وقد تمّ العثور عليه في اليسار الراديكالي والقصد في ذلك هو تغطية عجزهم ونقائصهم الفكرية.[1]

2 –الطرح الاجتماعي:

إنّ التصور الفردي للحرية لا يكفي لإثباتها لأنّ الأهم هو توضيح كيفية ممارستها في الواقع وإلا بقيت مجرد نظرة تأملية ميتافيزيقية، هذا ما أقره سارتر في كتاباته الفلسفية والأدبية، غير أنّ ظروف الحرب والاحتلال والمقاومة دفعت سارتر إلى إعادة النظر في مواقعه وإلى تقديم طرح يتماشى مع هذه الظروف، فوضع أسس هذا الطرح في كتابه "نقد العقل الجدلي" الذي ظهر سنة 1960م بعد مسألة ف المنهج سنة 1957م، يبين فيه سبب تقربه من

[1] – إسماعيل مهداوي، سارتر بين الوجودية والماركسية، مقال من كتاب سارتر، مفكر وإنسان، د ط، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، د ت، ص39.

الفلسفة الماركسية، ففيه حصر سارتر لحظات الإبداع الفلسفي منذ القرن السابع عشر إلى القرن العشرين في ثلاث عصور (زمن ديكارت ولوك وزمن كانط وهيغل وأخيرا ماركس).

ومن ثمّ فإن الماركسية في نظر سارتر "هي الفكر السائد الذي لا يستطيع المفكر أن يتجاوزه لأنها تمثل التاريخ بل أنها التاريخ نفسه في وعيه لذاته"[1].

إن الماركسية حسب سارتر باتت تعاني التحجر أولا بسبب حكمها الواقع من خلال مجموعة من الأفكار والمبادئ المسبقة وثانيا فقدانها للبعد الوجودي للإنسان مع العلم أن ماركسية ماركس هي فلسفة مفتوحة ومنظورة لأنها حافظت على جدلها التاريخي "فالتاريخ عند ماركس هي ليس جملة أحداث متفرقة وإنما هو كل ما يشملها يؤثر فيها ويتأثر بها وهذا الكل ليس محددا".

إنه كان ينطوي على صراع هو الأمر الذي يسمح بدراسة الحرية، بمنطق واقعي.

من الواضح أن البحث السارتري قد جاء ليعيد للماركسية ما ضاع منها وهذا بإدخال الذاتية إليها، أن يضم الذاتية إلى الموضوعية وإعادة الإنسان إلى وسطه، هو الذاتية تمثل الإنسان في بعده الوجودي، والموضوعية تمثل الوسط وما الوسط سوي جملة الظروف مادية واقتصادية وحضارية، والإنسان مشروع لا يتحدد بطبيعة جوهرية معينة، فإنه يختار لا بدافع الوسط وإنما بدافع حريته في صنع وجوده وخلق كينونته برفض الوسط الذي يعني التغيير، وغن مهمته الوجودية كما رآها سارتر تتمثل في "إعادة الإنسان الفرد إلى مجاله الاجتماعي وذلك بتقديم أساس نظري للماركسية العملية التي أصبحت تعاني الانشقاق والتصدع في جهازها المفاهيمي ومن ثمة تحولت إلى تجريبية بدون مبادئ أو مبادئ تفرض بشكل تعسفي على الواقع والمجتمع والفرد".

يبدأ سارتر تنقيحه للماركسية "برفض جدل الطبيعة واحتفظ بالجدل التاريخي لأن التاريخ أسمى من الطبيعة والقول بوجود قانون عام يحكم كل من الطبيعة والتاريخ والفكر

[1] – جون بول سارتر، ما الأدب، تر: جورج طرابيشي، المكتبة التجارية، مصر، ط1، 1966م، ص63.

كما يزعم الماركسيون بتحول الإنسان إلى مجرد كائن طبيعي ... وهذا ما يدفعني إلى إنكار وجود قانون خارجي يفرض نفسه على التاريخ البشري من الخارج".[1]

والفرد يكتشف الجدل كموضوع عقلي بقدر ما يصنعه كضرورة مطلقة من حيث يفر منه من حيث يصنعه الآخرون، أما ما يعنيه سارتر "على الماركسية هو أنها قد استبعدت شتى التحديدات العينية للحياة الإنسانية وكأنها لا تحتفظ بشيء من التوحيد الكلي للتاريخ سوى هيكله المجرد ... والنتيجة أنها فقدت كليا معنى الإنسان ... يؤكد أننا ضدّ تحويل الفلسفة إلى مذهب مثالي وضد تجريد الإنسان من إنسانيته"، فإنّ الإغفال الذي تعانيه الفلسفة الماركسية المعاصرة للبعد الإنساني هو بمثابة احتقار وتشويه للحقيقة الإنسانية الحرة الواعية والغرض من تمييز سارتر بين ماركسية ماركس والماركسية المعاصرة هو التفرقة بين المادية التاريخية والمادية للبعد الإنساني هو بمثابة احتقار وتشويه للحقيقة الإنسانية الحر الواعية والغرض من تمييز سارتر بين ماركس والماركسية المعاصرة هو التفرقة بين المادية التاريخية والمادية الجدلية التي لم تترك مجالا للحرية الإنسانية، فهو ينسب الأول إلى ماركس والثانية إلى أنجلر وهو يقصد بالمادية التاريخية، وما قبول سارتر للمادية التاريخية سوى "بوصفها تحقيقا لجدل الذاتية لا بوصفها تعبيرا عن حقيقة ضرورية".[2]

لقد سعى سارتر في نقد العقل الجدلي إلى إخراج الفرد من ذاتيته للالتحاق بالآخرين وبالتاريخ، ربط فكرة المشروع الوجودي بأفكار ماركسية كالفعل والسلب والجدل ولا يظهر هذا الربط إلا إذا انطلقنا من تصور مفاده أن الحرية مشروع يتحقق في التاريخ ولهذا كان من المحتم على سارتر أن يستبدل فكرة الوعي بفكرة العمل(الممارسة) وفكرة الوجود لذاته في موقف بفكرة العمل في موقف، وبعد إن كان الفرد منخرطا مع الآخرين أصبح الفرد منخرطا في العالم بين الآخرين، لذا عمل سارتر على إيجاد جدل مرن يتناول الإنسان في حقله الاجتماعي وفي طبقته وصراعاته وبكلمة واحدة الإنسان في العالم الواقعي ويؤكد هذا بقوله: "إذا وجد اليوم الجدل وكان من الواجب تأسيسه علينا أن نبحث عنه في مكان وجوده، وإننا

---

[1] –إسماعيل مهداوي و مجموعة من المؤلفين ، سارتر مفكرا و انسانا،دار الكتاب العربي للطباعة و النشر ، دس ، القاهرة ، ص 120.

[2] – جون بول سارتر، الماركسية والمادية، جورج طرابيشي، المنشورات دار اليقظة العربية، بيروت، ص13.

نقبل الفكرة القائلة بأن الإنسان كائن مادي يعيش في وسط الآخرين ... الحق أنه توجد مادية تاريخية وقانونا هو الجدل" إن مسألة الدمج التي أرادها سارتر بين الوجودية والماركسية دفعته إلى نقل الحركة الجدلية من الجماعة إلى الفرد ذلك أن هذا الأخير هو الذي كان وسيكون وراء الوقائع الاجتماعية، ويتصرف إزائها ويتطور ويخلق الديالكتيك الاجتماعي، وهكذا تكون الحركة التاريخية قد صدرت من الفرد وليس من الجماعة، وذلك أن لكلّ فرد طريقته الخاصة في الحياة التي تكشف له الحاجة إلى التجمع التوحيدي للشمولي الذي يخلق صفة الاجتماعية فيه.[1]

حاول سارتر بحث إمكانية تأسيس أنثروبولوجيا يكون منهجها جدليا، يبدأ لمن الفرد الذي يصل إلى أداء الفعل الخاص وينتقل بعد ذلك إلى البحث عن التركيبة الشاملة لعلاقاته العملية مع الآخرين ثمّ تركيبات الجماعات وأخيرا يصل إلى الإنسان التاريخي أي التاريخ البشري عكس الجدل الذي يبدأ من الإنتاج ووسائله إلى تركيبات الجماعات ثمّ التناقضات الداخلية ثم أنواع البيئة ثمّ نشاط الفرد.[2]

والتأصيل الجدل اعتمد سارتر الطريقة التقديمية التراجعية وهي طريقة استنباطية تهتم بإعادة الإنسان إلى حقله الاجتماعي وإلى طبقته وصراعاته، هذا أن المنهج الوجودي "هو منهج تراجعي تقدمي وتحليلي تركيبي، إنه في آن واحد ذهاب وإياب يغني الموضوع"، بطريقة جدلية وهو تراجعي لأنه يحدد الشروط التاريخية والاجتماعية التي تسمح بفهم الإنسان وسلوكياته في ضوء هذه الشروط إن غاية سارتر هي إنقاذ الإنسان من الشيئية "باعتبار أن الوجودية هي النظرية الوجودية التي لا تجعل الإنسان شيئا" أنه حرية وتجاوز وممارسة على الرغم من أن الاغتراب واقع تاريخي يلازم الإنسان في وجوده ويستدعي حريته التي يحاول بواسطتها تجاوز هذا الاغتراب وتغييره من أجل تأسيس وضع جديد، إن الحرية حسب سارتر وهي الكفيلة للقضاء على كل أنواع الاغترابات التي يعانيها الإنسان المعاصر ويقول بصريح العبارة أنه "يرفض أن يخلط بين الإنسان المستلب والشيء، وبين الاستلاب والقوانين الفيزيائية التي تتحكم في الشروط الخارجية، إننا نؤكد خاصة الفعل الإنساني الذي

---

[1] – المصدر نفسه، ص65.

[2] – جون بول سارتر، الماركسية والوجودية، تر: جورج طرابيشي، دار اليقظة العربية، بيروت، ص53.

يخترق الوسط الاجتماعي مع حفاظه على التعيينات والذي يحول العالم على أساس الشروط المعطاة ... وأن يصنعه بما صنع منه ولو لم يعرف بنفسه قط في صيرورته الموضوعية[1].

ويتبين من هذا أن سارتر قد وظف المصطلحات الماركسية وأعطاها دلالات جدلية، فالسلب لم يعد عنده النطق بكلمة "لا" بل أصبح يعني التغيير بالعمل، ولم يعد الفعل مجرد نشاط ذاتي حر يقوم به الموجود لذاته لمن أجل حريته أمام الآخرين بل أصبح بمثابة نشاط مادي واقعي يقوم به إنسان اجتماعي تاريخه[2].

إنّ ما نلخص إليه مما تقدم أن فلسفة سارتر قد اكتسبت طابعا اجتماعيا وتاريخيا كانت تفتقر إليه في الكتابات الأولى فقد تحولت الوجودي إلى فلسفة ثورية توضح مهام الإنسان الحر في صنع التاريخ، ذلك أن للإنسان مسؤولية الخلق المتواصل للعالم وصنع الديالكتيك لقد حاول سارتر يتصوره الجديد أن يحقق التكامل بين نتائج فلسفته التي أصبحت فلسفة التزام ثوري مع بدايتها الوجودية، الأمر الذي دفعه إلى استخدام العقل الجدلي لتبرير الذاتية وتعظيم العمل الفردي على حساب العمل الجماعي، مما جعله الماركسيين يعادونه ويرفضون محاولة التزاوج التي أرادها بين الوجودية والماركسية "ذلك أن تصوره للحرية الميتافيزيقية وتأكيده حرية الاختيار تعد في نظرهم مفارقة للتاريخ وإيمانه بالفردية وبعزلة الإنسان واستقلاليته تعد مفارقة للحقيقة الاجتماعية للإنسان".[3]

المطلب الثاني: مميزات الحرية لدى سارتر

يرى الإنسان حرّ حرية مطلقة وبصفة دائمة، وهو يختلف عن النظام السائد في الفلسفة، ويرى أن الأفعال الإرادية هي أفعال حرة، في حين الأفعال الصادرة عن الأهواء أو الانفعالات أو الرغبات ليست حرة، ففكرة الحرية في الأهواء عند سارتر هي أكثر أصالة في فلسفته، في الوقت نفسه غريبة عن الأفكار الفلسفية.[4]

---

[1] – المرجع نفسه، ص129.

[2] – موريس كراتسون، سارتر بين الفلسفة والأدب، مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1975م، ص125.

[3] – جون بول سارتر، الوجودية مذهب إنساني، تر: كمال الحاج، دار المكتبة الحياة، بيروت، ص71.

[4] – حبيب الشاروني: فلسفة جان بول سارتر، منشأة المعارف، الإسكندرية، مصر، د ت، ص608.

الحرية المطلقة عند سارتر لا تحدها دوافع ولا حوافز أو أهواء أو إرادة، والإنسان موجود حر يمتلك حرية مطلقة بمحض إرادته واختياره، إن العقل السليم يذكرنا دائما بضعفنا، وهو يحد من حريتنا، مما يجعلنا لا نستطيع تغيير أنفسنا، ويعطي لنا مثلا عن الحرية فيقول: إنني لست حرا في الهروب من اختيار طبقتي ووطني وأسرتي، ولا في بناء حياة ما، أيا كانت هذه الحياة هو تاريخ فاشل، إن تحدي الحياة ومعاكستها تحتاج مني صبر للحصول على أتفه النتائج، وفي المقابل علينا "إطاعة الطبيعة لكي تأسرها" فالإنسان لا يصنع نفسه – حسب سارتر – بل الطبيعة، والطبقة، والأرض، واللغة، والتاريخ... هو الذي يصنعنا.[1]

صحيح عند سارتر أن الحرية –في المجال العام–ويقصد به أنه ليس حرا في اختيار أسرته أو وطنيته أو طبقته، إلا أنه في المجال الفردي حر حرية مطلقة، يقصد بذلك أن الإنسان يظل حرا في اختياره لما يريد كفرد، ولكن الإنسان لا يصنع نفسه في الوقت نفسه، ونستطيع أن نصف هذا التصور للحرية بأنه نوع من الديالكتيك أو التناقض في التفسير الفلسفي للحرية، على أنه الإنسان كإنسان، مقيدة حريته بالطبقة والأرض واللغة من جهة، فهو حر حرية مطلقة من جهة أخرى.

وسارتر يفهم هذه الحرية على أساس أنها حرية فردية، ويفهم تغيير الوضع على أنه مشروع فردي، وينظر إلى فعل التغير على أنه مخاطرة فردية.[2]

هناك قضية غاية في الأهمية حول فكرة أن الحرية المطلقة عند سارتر، إنه يؤكد الحرية المطلقة في كل الأحوال، لأنه وبموجب فلسفته أن الحرية فردية بطبيعتها، في حين أنّ الإنسان محكوم عليه اجتماعيا في وجوده ضمن مؤسسات اجتماعية مثلما أنه يعيش ضمن بيئة نفسها عليه.

فالحرية المطلقة عنده مجالها شاملا إذ يكون كل عمل وكل حادث نفسي وكل فعل عند الإنسان حرا حرية مطلقة.

---

[1] – المرجع نفسه، ص221.

[2] – محمود رجب: الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، منشأ المعارف، الإسكندرية، مصر، 1980م، ص 127.

وعلى أيه حال فإنّ سارتر وفلاسفة الوجود هم فلاسفة حرية، وأنهم يحاولون أن يحققوا الحرية للإنسان بعيدا عن أية سيطرة خارجية، سواء أكانت من المجتمع أم من الدولة أم من أية قوة دكتاتورية.[1]

وسارتر يرى أن الحرية مطلقة على الرغم من وجود الجبر، فالعامل مثلا يعيش في حالة عبودية واستغلال، ولكنه اختار عمله بحرية، وهذه الحرية عند سارتر فردية، فالحرية المطلقة عنده مجالها شاملا، وكلّ فعل عند الإنسان حر حرية مطلقة، ويبدو أن الرغبة في القول بالحرية المطلقة فكرة جامحة في فلسفة سارتر لدرجة أنه ربطها بالوجود –كما أشرنا– وقد تكون هناك أسباب نفسية، فضلا عن الآراء الفكرية، هي الدافع الأساس للقول بالمطلقية للحرية.

إن الحرية عند سارتر ليست قدرة من قدرات الروح أو ملكة من ملكات الذات يكتسبها الإنسان، ويمكننا أن ن.تناولها بعيدة عن الوجود الإنساني ووصفها كشيء مستقل عنه، وإما هي في صميم وجود الإنسان بحيث لا يمكن تناولها من دون أن ندرس الوجود الإنساني، أن العلاقة بين الوجود وماهيته هي غير العلاقة بين وجود الأشياء وماهيتها، فالإنسان ليس حاصلا أصلا عن ماهية معينة تحدد في نطاقها أفعاله، وإنما وجود سابق عن ماهيته، بينما الأشياء تخضع لماهيتها كما تنمو الشجرة حين تتوافر لها البيئة الملائمة وفقا لماهيتها التي تنطوي عليها البذرة الصغيرة، إذن الحرية الإنسانية في نظر سارتر هي مثل الوجود سابق على الماهية، وهنا يقول سارتر: "إننا نعني أن الإنسان يوجد أولا،[2] ثمّ يتعرف إلى نفسه، ويحتك بالعالم الخارجي، فتكون له صفاته، ويختار لنفسه أشياء هي التي تحدده فإذا لم يكن للإنسان في بداية حياته صفات محددة فذلك لأنه قد بدأ من الصفر، بدأ ولم يكن شيئا، وهو لن يكون شيئا بعد ذلك، ولن يكون سوى ما قدره لنفسه."

---

[1] – F.H. heinemann. Existentialism and the modern predicament. Charles black. London.1958. p 167.

[2] –فيليب تودي هوارد ريد ، اقدم لك سارتر ، دار المعارف ، مصر ،د ط، دت،ص98.

وعلى أثر ذلك يذهب الدكتور "خليل صابات" في مقدمة ترجمته لكتاب (الكلمات)، إلى القول: "خاض معركة رهيبة من أجل الوضوح والحرية وهما، في نظامه الصفتان اللتان لابد منهما لحياة الإنسان، وفي رأيه أن الإنسانية ستكون من فئتين:

- الصالحون: الذين اختاروا وهم يعملون ماذا يفعلون.
- القذرون: الذين لا يريدون أن يختاروا أو الذين يختارون وهم يكذبون على أنفسهم، ولكن إذا أردنا أن نكون أحرارا فلابد أيضا من أن نريد أن يكون الآخرون أحرار."[1]

وإنّ الإنسان يختار غاياته، وباختياره لها يمنحها وجودا متعاليا، كأنه لحد الأقصى لمشروعاته، ومعنى هذا أن الإنسان بحكم ظهوره يحدد وجوده الخاص بواسطة الغايات التي يضعها لنفسه، وهذا هو البروز الأصلي لحريتي، وهذا ما ذكره سارتر بوجود جوانب ثلاثة ألا وهي: (الدافع، الباحث، الغاية) كلها تؤلف متصلا وملأ لظهور الشعور الحي الحر الذي يتجه نحو تحقيق إمكانياته ولا ينفصل بعضها عن بعض وهذه الجوانب الثلاثة هي أطر لهذه الحرية.

وفي السياق المتصل نرى أن الحرية في فلسفة سارتر هي مرتبطة بمسألة العدم من حيث هي شرط لازم لظهوره وهذا العدم هو الذي يفصل الإنسان عن ماهيته، حيث كتب قائلا: "الإنسان حر لأنه ليس ذاته بل هو حضور لذاته والوجود الذي هو ما هو لا يمكن أن يكون حرا، والحرية هي العدم الذي قد كان في صميم الإنسان، ويحمل الآنية على أن تصنع نفسها، بدلا من أن تكون"[2]

ويمكننا القول تأكيدا أنه سارتر من خلال ممارسة الحرية التي نسعى إلى تحقيقها فإننا نبتغيها لأنفسنا وننشدها للآخرين، وهي بذلك تعتبر الوسيلة الأساسية لمفهوم الإنسان الذي يمتلك الإرادة الحرة في الاختيار واتخاذ القرارات الصائبة والمسؤولة في سبيل تحقيق غاية وجوده.

---

[1] – المرجع السابق، ص71.

[2] – سعد عبد العزيز حباتر، مشكلة الحرية في الفلسفة الوجودية، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، مصر، 1980م، ص48.

ويرى سارتر أن الإنسان مهجور ومنعزل من جميع النواحي فهو مهجور لأن لا إله يساعده وليس له ماهية إنسانية، لأنه يرتبط بالعالم ولا بماضيه ولا بحاضره الجسمي، شعوره هذا يولد لديه شعور بالقلق يرجع إلى الشعور بالانعزال، والقلق يختلف عن الخوف، فالخوف خوف من الكائنات بالعالم، بينما القلق هو قلق إزاء الأنا، ولكن سارتر مثل "كير كغارد وها يدغر" يرى القلق شيئا ينبغي تحمله لا الفرار منه.

إن الحرية ليست سوى اسم أخر للوجود لذاته، فالإنسان هو الموجود الذي توجد به القيم، ويتساءل سارتر عن إمكانية أداء الحرية مع هذه القيود التي تحيط القيم، مع أنّ هذه القيم من صنع الحرية ذاتها، ويجيب سارتر على هذا التساؤل في كتابه (الوجود والعدم) بالقول أن الإنسان الذي به جميع القيم، وتضطرب حريته وتتألم، إذ يرى أنها الأساس الذي لا أساس له لهذه القيم.[1]

ويبرز سارتر خاصيتين أساسيتين للحرية الإنسانية: أولهما: التأكيد على التلقائية البحتة والعفوية الخالصة، وهذه العفوية هي في الواقع ما يؤسس مفهومه عن الحرية الإنسانية، وثانيهما: أن هذه الحرية هي (واقع عارض)، بمعنى أن الإنسان مجبر على الحرية أو مقضى عليه بأن يكون حرا.[2]

ويصل سارتر إلى وجود الإنسان ليس وجودا دقيقا، وإما صيرورة مستمرة وهذه الصيرورة نصنفها نحن بملء حريتنا، وركز فعل الحرية على شيء يعترف أنه لا يكون على الحقيقة، وأخيرا يلاحظ سارتر أن الحرية ليست وجودا ما،[3] بل أنها وجود الإنسان، أي عدم وجوده ... والإنسان لا يمكن أن يكون حين حرا، وحين آخر عبدا، إنه بأسره ودائما حرا وهو ليس شيئا.

وبناءا على ما تقدم فإن هذه الحرية السارترية هي أساس المعرفة، وهي الوجود الإنساني الذي يمتلك مشروعا ذو حياة ذاتية مفعمة بالحرية وإرادة الاختيار في العالم الذي تواجد به، والمتحرر من المؤثرات الخارجية كلها، وحريته هذه غير خاضعة للقانون، وهي

---

[1] – المرجع السابق، ص48.

[2] –كاتلريس موريس ، جان بول سارتر ، تر احمد علي بدوي ، المركز القومي للترجمة ، ط1، 2011، ص 87.

الأساس في كل الماهيات، لأنه يتجاوز العالم إلى ممكناته الخاصة يكشف الإنسان عن الماهيات في داخل العالم، لكن الأمر إنما يتعلق بحريتي الشخصية (الأنا).

المطلب الثالث: علاقة الحرية بالأنطولوجيا

الحرية عند سارتر هي أعظم ما قدمه في جهوده، والجانب الآخر المضاد للحرية هو الكرب anguish (ألم– حزن)، والكرب متجذر في الوجود الإنساني، والكرب لا يشمل الفرد نفسه، بل كل البشر.[1]

الوجودية في كل صورها فلسفة أزمات CRISIS –ولاسيما أزمة الحرية–وهي تغير عن أزمة الإنسان بصراحة وبصورة مباشرة، في حين أن المدارس الأخرى، مثل: الوضعية المنطقية logical positivists تعبر بطريقة غير مباشرة عن العلوم.[2]

إن الحرية والوجود الإنساني عند سارتر هما شيء واحد، فالحرية ليست شيئا مضافا إلى وجوده، أو خاصية من خصائص طبيعته، بل الحرية هي نسيج وجوده، بل هي عين الوجود، إذا وجد الإنسان فهو بالطبع حر، فالحرية عنده قدر لا سبيل للهروب منه، بل حكم الإنسان أن يكون حراّ.[3]

والحرية قدرا إجباريا لا يمكن للإنسان رفضه، وإلا فقد تخلى عن وجوده –فسارتر يربط الحرية والوجود، الربط الدائم بين فكرتي الحرية والوجود، وهذا لا يعني أن سارتر يؤمن بالحتمية في الحرية.

والحرية تصير فعلا واقعا ونستطيع إدراكها، وإذا أردنا البحث عن دوافع هذا الفعل نحو الحرية، يقضي منا القيام بعمل جديد، وهكذا.[4]

---

1 – JOSEPH c.mihalich. existentialism and tomism .philosophical library. New York.1960.p17.

2 – F.H. heinemann. Existentialism and the modern predicament. Charles black. London.1958. p 167.

3 – محمد مهران رشوان: مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الفجالة، مصر، 1993م، ص107.

4 – سارتر: الكينونة والعدم، تر: نيقولا متيني، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2009م، ص564.

إن الحرية ليست بسيطة فالإنسان محكوم عليه أن يكون حرا، وهذا ما عبر عنه سارتر في إحدى شخصيات مسرحياته، ولكن ما معنى أن يكون الإنسان حرا؟

يرى سارتر أننا أحرار بقدر متساو فالسجين حر كالشخص الحر لا فرق في حريتهما، عنده لا توجد درجات مختلفة للحرية، فالحرية دائما كاملة دون نقصان، ويرى أنّ حريتنا تظل سليمة من غير أن تمس حتى عندما نكون عبيدا، وحتى تحت الاحتلال.[1]

والحرية عند سارتر مرتبطة بالإنسان الفرد، فالإنسان يظل فردا حرا حتى وهو في أشد المواقف قهرا وجبرا، ويرى أن مقابض الجلاد لا تعفينا من أن نكون أحرارا، فالحرية ليست فقط حرية داخلية، فالعبد حر في أن يختار كسر قيوده، وهو إما يظل عبدا وإما يغامر من أجل أن يحرر نفسه من هذه العبودية.[2]

وهنا يؤكد سارتر الحرية، وهو يفسر العبودية والسجن ضمن فكرة الحرية، أي أن الإنسان يملك حريته، ومعناه أنه يملك وجوده –ويبدو أن عشق سارتر للحرية جعله ينطق في كل الأحوال، أي إن الإنسان الفرد حرّ مهما كان.

النقطة الهامة للفكرة السارترية sartrian هي لا نهائية الحرية أي (لا محدوديتها)، والحرية لا ترخيص لها من أي أحد، ووجودية سارتر لا تنشأ من نظام مرتب لكي تمارس كرغبة وبفرصة مناسبة، نحن أحرار، لكن لسنا أحرارا بأي طريقة ودون اعتبار للنتائج.[3]

إلا أنّ للحرية مخا طرها، وعلى الرغم من ذلك يصر سارتر على ضرورة المحافظة عليها وتنميتها، فليس ثمة كرامة إنسانية دون حرية، ولكن الحرية لا تعني الفوضى أو القيود، بل هي ترتبط بالالتزام والمسؤولية.

---

[1] – جان فال: من ديكارت إلى سارتر، تر: فؤاد كامل، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، د ت، ص 164-165.

[2] – محمد مهران رشوان: مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة، ص113.

[3] – joseph c.mihalich. existentailism and tomism.p16.

خلاصة الفصل :

مما سبق نستنتج بان فلسفة سارتر الوجودية تتميز بالتوسع و الانتشار ، وربما تكون اكثرها ملائمة لروح العصر ، وهذا من حيث احتوائها على مواضيع و مشكلات تواكب العصر ،مما جعل سارتر يعتبر زعيم التيار الوجودي الملحد بلا منازع ، لكن سارتر بالرغم من ان له فلسفته الوجودية الخاصة ن الا ان ذلك لا يمنع من انه خضع لمؤثرات وعوامل سبقت فلسفته ، ومهدت لضهورها ، وأول العوامل التي شكلت الفكر السارتري الأوضاع و التطورات السياسية و التي ارتبطت بالمجتمع الفرنسي قبل الحرب العالمية الثانية ، واثرت في أفكاره الأدبية و الفلسفية .كما تأثر أيضا ببعض الفلسفات الفرنسية أمثال ديكارت خاصة كما لا ننسى تأثره بالفلسفة الألمانية و التي كان لها دور الفعال في تشكيل الفكر الوجودي السارتري حيث نستنتج بان الحرية في فلسفة سارتر قدرة من قدرات الروح او ملكة يكتسبها الانسان ،او ان نصفها كشيء مستقل ن وانما هي في صميم وجود الانسان بحيث لا يمكن تناولها دون ان ندرس الوجود الإنساني ، حيث تبقى انطولوجية سارتر مرتبطة ارتباطا وثيقا بالحرية



- **الفصل الثالث: ماهية الحرية عند سارتر و اثرها**

المبحث الأول: طبيعة الحرية عند سارتر

- المطلب الأول: الحرية والمسؤولية.
- المطلب الثاني: الحرية والاختيار.
- المطلب الثالث: حرية الانا والاخر.
- المطلب الرابع : الحرية بين القلق و الوعي

المبحث الثاني: سارتر بين مؤيديه و معارضيه

- المطلب الأول: أثر سارتر في الأوساط الغربية.
- المطلب الثاني : اثر سارتر في الأوساط العربية .
- المطلب الثالث : سارتر في ميزان النقد و التقييم .

تمهيد الفصل:

تعد فكرة الحرية عند سارتر مسالة مركزية في فلسفته كلها، فقد راى ان الانسان هو الحرية، بل أن ماهية الانسان هي الحرية، وهي شرط لوجوده، بل الانسان محكوم عليه بالحرية.

وفي هذا المجال سيتضح ان الانسان هو الذي يختار بحرية لان حريته مطلقة حتى ولو كان سجينا، فقد وجد الانسان في هذا العالم، وجد نفسه مسؤولا عن اختيار فالإنسان يختار ذاته دائما وباستمرار، وهكذا الحرية عنه مرتبطة بوجود الانسان، أي باختياره وما تبعها من القلق والوعي والمسؤولية.

المبحث الأول: طبيعة الحرية عند سارتر

المطلب الأول: الحرية والمسؤولية:

يربط سارتر بين الحرية والالتزام أي (المسؤولية)، ويرى أن الإنسان عندما يختار نفسه إنما يختار جميع البشر، فهذا الاختيار يعطي للشيء قيمة مطلقة، يهيب بالبشرية ككل أن تختار هذا الشيء الذي اختاره هو، لذلك فالإنسان مسؤول عن البشرية بالعمل الذي يفعله، فالإنسان مسؤول عن نفسه وعن جميع البشر.[1]

والإنسان عند سارتر مسؤول مسؤولية تامة عن شيء واحد ألا وهو غير مسؤول عن مسؤولية نفسه، لأنه ليس سبب وجوده، بل وجد في هذا العالم رغما عنه، ولكنه وجد نفسه فجأة مسؤول عن هذا العالم، دون اختياره هو.[2]

إذن يمكنا القول: إنّ الصراع بين الحرية والجبرية، والتأمل للمنظر الجميل (الحرية)، ما هو الصراع بين الاثنين والتأويل للمنظر الجميل (الحرية) ... ما هو إلا صراع بين الاثنين.

يرى سارتر أن لا حرية دون مسؤولية ولا مسؤولية دون حرية، فمثلا هو يعتقد أن كل إنسان عاصر الحرب العالمية، فهو مسؤول عنها، لأنه عايشها.[3]

والإنسان بمسؤوليته هذه يتحمل مسؤولية الجميع، فهو لا يقوم إلا بخلق صورة للإنسان الذي اختاره، فإذا اختار نفسه فإنما هو يختار الإنسان.[4]

---

[1] – سعد عبد العزيز حباتر ، مشكلة الحرية في الفلسفة الوجودية، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، مصر، 1980م، ص48

[2] – المرجع نفسه، ص 48.

[3] – فؤاد كامل عبد العزيز: فلاسفة وجوديين، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، د ت، ص49.

[4] – مصطفى غالب: سارتر والوجودية، ط2، مكتبة الهلال، بيروت، لبنان، 1982م، ص31.

يقول سارتر: "فإذا كان الوجود يسبق حقيقة الجوهر فالإنسان إذن مسؤول عما هو كائن، فأول ما تسعى إليه الوجودية هي أن تضع الإنسان بوجه حقيقته، وأن تحمله من ثم المسؤولية الكاملة لوجوده، وعندما نقول إنّ الإنسان مسؤول عن نفسه لا تعني أن الإنسان مسؤول عن وجوده الفردي فحسب، بل هو بالحقيقة مسؤول عن جميع الناس وكل البشر.[1]

إن الإنسان عندما يختار أحسن الأشياء لنفسه، وعندما يطلب الحرية أيضا، فإن هذا لا يتوقف على نفسه بل على الآخرين جميعا.

إن مسؤولية الإنسان مسؤولية كبيرة، فمثلا إذا كنت سأقوم بعمل ما كالزواج، وبعدها أرزق أطفالا، فإني بهذا العمل لا ألزم نفسي وحدها على اختيار زوجة لي، بل ألزم الإنسانية جمعاء، حتى لو كان زواجي متعلقا بوضعيتي أو رغبتي، ومعنى هذا أن الإنسان بمسؤوليته يحمل على كاهله عبء العالم كله، فهو مسؤول عن وجوده وعن العالم وكيفية وجودهما، فهو لا يستطيع أن يمنع نفسه من حمل هذه المسؤولية، وما يترتب عليها من مخالفات تلقي على عاتقه من أحداث هذا العالم.[2]

وفي هذا المجال فإن سارتر يحمل الإنسان الفرد مسؤولية نفسه والجميع في اختياره وإرادته، بل في حريته أساسا، لهذا يحمله المسؤولية الكاملة وعلى الرغم من العقبات المؤلمة التي تعترضه في الحياة القاسية اللامعقولة.

"هذا الاختيار نفسه يضع المرء في حالة التزام كاملة مع كل ما يحيط به، ومن ثم يصبح مسؤولا مسؤولية تتسع زمانا ومكانا حتى تشمل البشرية كلها، ماضيا وحاضرا

---

[1] – سارتر : الوجودية مذهب إنساني، تر: كمال الحاج، بيروت، لبنان، د ت، ص46.

[2] – محمد مهران رشوان، مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة، ص116.

ومستقبلا، ولهذا كانت الحياة لدى سارتر ورغم العدم الذي يحتضنها، ورغم العبث الذي يعلنها فرصة رائعة لقرار الإنسان المطلق الذي يتحقق بموجبه اختياره لنفسه."[1]

وعلى الرغم من إقرار سارتر بالحرية المطلقة والمسؤولية الكاملة للإنسان الفرد إلا أنه يرى أنه باختياره وتحمله للمسؤولية يتأثر بعوامل أقوى منه (عوامل خارجية) وبهذا فإن هذا الإنسان يهرب ويبتعد عن تحمل المسؤولية، بل يبتعد عند تمسكه بالحرية التي تمثل وجوده الحقيقي، وسارتر يؤكد أن الإنسان قلق ومسؤول، ولكنه يختار لنفسه وللبشرية جمعاء، وبهذا الموقف لا يستطيع الإنسان أن يهرب من مسؤوليته.[2]

فالإنسان يصبح مسؤولا عن اختياره، ولكن إذا أحس بأن اختياره هو نتيجة لعوامل أخرى خارجية مثل القدر والحتمية، واعتبرهما هما اللذان يسيطرا عليه، فهنا يكون قد هرب من حريته وخشي تحمل مسؤوليته، وحمل الآخرين تبعة أخطائه.[3]

إن المسؤولية تقع على عاتق الإنسان بمفرده، وقد نخدع أنفسنا بأننا نستطيع تجنب المسؤولية التامة وذلك بمحاولة إلقاء عبء الاختيار على شخص آخر، إذ إننا قد تنضم إلى حزب معين أو حركة سياسية، تتطلب الطاعة التامة لأوامرها، ولكن هذا لا يعفينا من المسؤولية.

---

[1] – عبد الحميد فرحات: سارتر وتفسير اللامعقول، مجلة الفكر المعاصر، عدد 26، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، 1967م، ص35.

[2] – موريس كرانتسون: سارتر بين الفلسفة والأدب، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، 1975م، ص114-115.

[3] – مصطفى غالب: سارتر والوجودية، ص90-91.

فنحن قد اخترنا الحزب أو الزعيم الذي نرغب في إتباعه، وهو اختيار مستمر، ولكن يمكننا أن نترك الحزب ونختار حزب آخر جديد.[1]

إذن المسؤولية تقع على عاتق الإنسان وحده، ولا مهرب من المسؤولية الفردية الكاملة.

المطلب الثاني: الحرية بين الالتزام والاختيار:

1-الحرية والالتزام:

كان الالتزام قبل الحرب العالمية الثانية يبدو ككاتب متمرد على موضوعات سائدة و على المألوف من الأمور ، وكانت محاولته المبكرة تتحرك في نطاق يقوم اغلبية على المجانية الفردية ، ولكن بعد الحرب سجل سارتر تطورا في الاتجاهات الاجتماعية ، و المسؤولية تتجلى في طرحه لمفهوم الالتزام ، لكن رؤيته لهذا المفهوم أيضا ذات طبيعة خاصة ، اذ رأى ان الكاتب هو وحده الذي يخضع لمبدأ الالتزام دون شعراء ، و سائر الفنانين من رسامين و موسيقيين ، اذ كان الكاتب {أي الناشر } لديه حرية تتوجه الى حرية القارئ، لان هدف النثر هو الحرية ، فان الشعر في راي سارتر ليس هدفه الحرية هدفه نفسه وليس له هدف خارج ذاته ، فالشاعر يعرض ما يواجهه من مشكلات من خلال رؤيته الذاتية ، و مواقفه في جوهرها النفسي ، ولا تخرج عن نطاق ذاته ،وبهذا يكون موقع الشاعر خارج العالم في عزلة ، كما رفض سارتر يجعل الشعر ملتزما كذلك شان الفنون ، فالرسم و النحت و الموسيقى لا يمكن ان تكون ملتزمة ،او بالأحرى لا تفرض على هذه الفنون ان تكون على قدم المساواة مع الادب في الالتزام ، لأنه اذا كانت معاني ودلالات الشعر هي نفسها كلمات الشعر ، فكذلك دلالة الالحان ، اذ جاز ان نسميها دلالة ليست شيئا خارجا عن الالحان نفسها ، من هنا نجد ان سارتر اتخذ الالتزام أساسا ارتكز عليه في جعل النثر ملتزما دون

[1] – هنتر ميد: الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، تر: فؤاد زكريا، ط7، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر، 1986م، ص408.

سائر الفنون فكاتب النثر هو الذي يملك موضوعا وحيدا هو الحرية و المسؤولية ، ولذا فاننا نجد سارتر يكتب في {ما الادب ؟} ،

والكاتب ملتزم خارج الأثر الادبي وداخله في نفس الوقت، او بمعنى اخر فهو يلاحظ التجربة المعيشية من الخارج، وسنعمل في الحياة وفي تجاربنا أيضا، هو مثقف بالماهية والجوهر وليس على النحو العارض، مثل غيره من المثقفين الاخرين، ويسمى الكاتب ملتزما حين يجتهد في ان يتحقق لديه وعي أكثر ما يكون جلاء وابلغ ما يكون كمالا بانه {منجز}، أي عندما ينقل لنفسه ولغيره، ذلك الالتزام من حيز الشعور الغريزي النظري الى حيز التفكير.

كما سيقول في مقال طويل في نفس الكتاب {ما الادب ؟} ، عام 1947، "لو اننا كنا مبرمجين مثل جهاز الكمبيوتر ، لقمنا بالرد على مثير فردي تثيره فينا اية كلمة مطبوعة و معزولة ، فينبغي علينا اذن ان لا يكون قادرين على العودة من النص ككل لنرى ماذا يعني ن واذا لم نكن أحرارا في سياق اكثر عمومية –ان نفصل ذهننا عن البيئة المباشرة ونتخيل ما قد لا يكن قائما ، من الواضح اننا جميعا نستطيع ان نفعله ، فإننا لا نكون أحرارا ، هذه القدرة على تخيل ما ليس قائما تقدم برهانا قاطعا على اننا لسنا خاضعين لنفس نوع الحتمية التي تحكم سلوك الحيوان ، و النبات و الصخور فما هي موجودة عليه –اعني وجودها – تحدد تماما ماهيته –وهو الذي يحدد ما سوف تصبحه ."[1]

2-الحرية والاختيار:

الإنسان عند سارتر لا يخضع للدوافع والحوافز، بل هو يختارها، لأنه يسلك طريقه بمقتضاها، وهذا يدل على أنه الإنسان يختار نفسه بناء على اختياره، فهو يعتمد تماما على حريته، فهو لا يعتمد على شيء آخر، إنه متروك دون أية مساعدة من أحد، أن نبحث بعد

[1] –عطية احمد عبد الحليم، سارتر والفكر العربي المعاصر، دار الفارابي، ط1، 2011، ص 34.

ذلك عن لحظات أو خطوات نفسية يكون فيها الإنسان حرا، كما أنه أيضا من العبث أن نبحث عن فراغ في كوب سبق وأن ملأناه إلى حافته، فالإنسان لا يمكن أن يكون تارة حرا وتارة أخرى مقيدا، بل هو دائما حر حرية مطلقة.[1]

إنّ الحرية تعني التصميم، فليست الحرية إلا بإزاء مواقف معينة، فهي تتجلى في اختيار الوعي، وهذا ما يسميه سارتر بالشروع فهو لا يعني تحقيق الغاية والحصول عليها، بل هي مجرد استقلال الاختيار فالسجين مثلا ليس حرا في أن يغادر سجنه أو في أن يحلم في أن يطلق سراحه، بل هو حر في محاولته للهروب، أو في أن يحاول أن يطلق سراحه والفارق بين الاثنين هو الفارق بين حرية الاختيار وبين حرية الحصول عليها.[2]

وفضلا عن ذلك، الحرية هي حرية الاختيار، لكنها ليست حرية عدم الاختيار، حين لا أختار، فإنني في الواقع أختار ألا أختار، وينتج عن أن الاختيار هو أساس للكائن المختار، وليس أساس لفعل الاختيار، من هنا عبثية الحرية[3].

ومثلما الإنسان محكوم عليه بالحرية، يتبع ذلك أنه محكوم عليه بالاختيار، لأنّ وجوده في هذا العالم نابع من الحرية، أي عندما يوجد الإنسان يجد نفسه وحيدا مسؤولا عن نفسه أو وجوده، فتصبح لديه القدرة على الاختيار.

والإنسان محكوم عليه أن يختار، فقد خرج إلى هذا العالم ووجد نفسه مسؤولا مرغما بالاختيار، وتكوين نفسه، وبهذا يكون الإنسان وحيدا لا معنى له.[4]

يرى سارتر أن الإنسان يختار ذاته باستمرار، إذ أنه لا يكف عن هذا الاختيار، لأنه إذا فعل ذلك فإنه يتخلى عن الوجود أيضا، وبهذا فالإنسان عند سارتر إذا كف عن الاختيار

---

[1] – حبيب الشاروني: فلسفة جان بول سارتر، منشأة المعارف، الإسكندرية، مصر، د ت، ص208.

[2] – المرجع نفسه، ص223.

[3] – سارتر: الكينونة والعدم، ص214.

[4] – مصطفى غالب : سارتر والوجودية، ص30.

فإن وجوده يتغير أو ينقلب من وجود ما هو لذاته إلى وجود ما هو في ذاته، بمعنى أن وجود الإنسان ينتقل إلى وجود الأشياء.[1]

إن كل عمل يقوم به الإنسان يحصل على ما يريد ومن ثم فهو يخلق نفسه بالطريقة التي يريدها، فإذا اختار الإنسان أن يكن شيئا ما، فهنا يؤكد قيمة اختيار الذي اختاره، فهو لا يستطيع أن يختار الشر، فهو لا يختار إلا الخير، ويكون ذلك خيرا له وخيرا للجميع.[2]

الإنسان محكوم عليه بالحرية ...، وقد ألقي بنا في الحرية، وكما نرى ومهما هاجرنا الحرية، فليس لهذا الهجران منشأ آخر سوى وجود الحرية بالذات، إذا عرفنا الحرية إفلات من المعطى، من الواقعة أنها واقعية الحرية.[3]

فالحياة تكون كما يختارها الإنسان الفرد، فالجبان مثلا هو الذي يعمل نفسه إنسانا جبانا، والبطل هو الذي يصنع من نفسه بطلا، فالأول يمكنه أن يتوقف عن أن يكون جبانا، والثاني يستطيع أن يتوقف أن يكون بطلا.[4]

فلا معنى للحرية إلا عندما يختار الإنسان بين الأشياء، ولكن هناك قضايا كثيرة تحد من حرية الإنسان، مثل: الحرمان الاقتصادي، وأنظمة المجتمع المتسلطة.[5]

وهنا في مجال حرية الاختيار فإن سارتر يعترف بالخضوع للظروف الاجتماعية التي تتعلق بالطبقة التي ينتمي إليها، فليس للإنسان في ذلك القدرة على الاختيار، أما الظروف الطبيعية فإن الإنسان كذلك لا يستطيع أن يختار شكل جسمه ولا صفاته العقلية.

---

[1] – سارتر: الكينونة والعدم، ص 668.

[2] – سعد عبد العزيز حباتر: مشكلة الحرية في الفلسفة الوجودية، ص46.

[3] – مصطفى غالب: سارتر والوجودية، ص71.

[4] – محمد مهران رشوان: مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة، ص 110.

[5] – سارتر : الكينونة والعدم، ص614.

فنحن –حسب سارتر–لا يمكننا أن نختار الطبقة الاجتماعية التي ولدنا فيها، ولا أن نختار تكوين جسمنا وعقلنا، ولكن يمكننا أن نختار الموقف تجاه الطبقة التي نحن فيها، وتجاه جسمنا، فهذا أمر راجع إلينا.[1]

يقول سارتر في الكينونة والعدم: "إنّ البرهان الحاسم الذي يستعمله الحس السليم ضد الحرية، يقوم على تذكيرنا بأننا عاجزون بغض النظر بأننا قادرون على تغيير الموقف – على تغيير أنفسنا، فلا يمكنني أن أغير طبقتي وأمتي وعائلتي الذين أنتمي إليهم، وليس لي الحرية في إنشاء سلطتي وثروتي، ولا يمكنني الثغلب على شهواتي، فهمها كان تاريخ حياة الإنسان، فهو تاريخ الفشل.[2]

ويقول: "إنني اختار نفسي باستمرار، ولا يمكنني إطلاقا أن أظل موجودا مثلما كنت قد اخترت نفسي سابقا، وإلا سيتحول وجودي إلى مجرد وجود في – ذاته"[3]

فعند سارتر هنا عدة خواص يمتاز بها الإنسان من غيره من الموجودات، وهي: طابعه الهلامي المتعالي، والإنسان مشروع، والارتباط بالذات، والوجود الحر، وهي أهم خواص يتميز بها الإنسان، لأن الفعل والاختيار يتضمنان الحرية، ولـ "سارتر" قولين مشهورين هما:

1- "لست السيد ولست العبد، وإنما أنا الحرية".

2- "الإنسان محكوم عليه بالحرية":

---

[1] – المصدر نفسه، ص613.

[2] – علي حنفي محمود : قراءة نقدية في وجودية سارتر، ص35.

[3] – زكريا إبراهيم: وجودية سارتر، مجلة الفكر المعاصر، ص66.

ومعنى هذا أنه ليس في الإمكان أن نجد للحرية حدودا أخرى غير وجودها ذاته، نحن لسنا أحرارا في أن نتخلى عن حريتنا.[1]

وبهذا، فالحرية عند سارتر مرادفة للاختيار، وعنده لا يختار الإنسان إلا أن يكون حرا، لأن الإنسان –كما أشرنا–محكوم عليه بالحرية – حسب رأيه–.

المطلب الثالث: حرية الأنا والآخر:

وضع سارتر للوجود الفردي أهمية أكبر من الوجود الجماعي، وله عبارة مشهورة تعبر عن رأيه الخاص بذلك وقد ذكر في إحدى مسرحياته "لا مفر" إذ يقول "الجحيم هو الآخرون"، وهو بذلك يكون متأثر بـ "كير كجورد" فله عبارة مشهورة أيضا ألا وهي "في سبيل إقامة علاقة مع الله يحكم على الآخر بأنه عقبة في طريقنا إليه"، أي إلى الله، ولكن سارتر طبق هذه العبارة ليس على الله، بل على الآخر فهو لم يطبقها على الله لأنه لا يؤمن أصلا بوجود إله.

فهو يعد الإنسان الموجود اللامتناهي، ودائما الإنسان يسعى إلى الإلوهية، ولكن الآخرون يحبطون هذه الرغبة، لذلك من الصعب على كلّ إنسان أن يحقق هذه الرغبة، أي أن يصبح إله فالآخرون دائما عقبة تحول تحقيق وجودنا البشري.[2]

والعلاقة بالآخر هي علاقة "حرية"، بمعنى أن الآخر يحدّ من حريتي –الآخرون هو الجحيم–فالآخر موضوع وذات، وأنا كذلك موضوع وذات – أن وجود الغير مشكلة بالنسبة لي، بل إنه حمل بغيض، وهو حرية الآخر، وعن طريق حريته يستطيع الآخر أن يؤثر في إمكانياتي في الحياة أو الوجود، وعلى هذا فأنا في خطر دائم مادام الغير يتخذني وسيلة لتحقيق إمكانياته مع التنكر لإمكانياتي أنا.

---

[1] – أ،م، بوخنسكي : تاريخ الفلسفة في أوروبا، تر: عبد الكريم الوافي، مؤسسة الفرجاني، طرابلس، ليبيا، ص 269–270.

[2] – جون ماكوري: الوجودية، تر: إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 1986م، ص164.

ولكن في المقابل نرى سارتر يقول: "ليس من الممكن لي أن أنفي وجود الآخر في داخلي من حيث أن الآخر هو نفسه ذات فاعلة إذا رفضت الآخر مباشرة من حيث هو موضوع محض ... فإنني لا أرفض الآخر كآخر، بل كموضوع لا يجمعه مبدئيا أي مشترك مع الذاتية، وأبقى من دون دفاع يحميني من استيعاب الآخر لي بشكل كامل، بسبب عدم اتخاذي الحيطة والحذر داخل ذاتيتي التي هي الميدان الحقيقي للآخر، وهي أيضا ميداني الخاص، لا يمكنني أن أبقي على مسافة مع الآخر إلا حين أقبل بوضع حد يعزل ذاتيتي".[1]

وضع سارتر قيدين يعيقان حرية الأنا: واقعة وجودي نفسها، فوجودي لا يتوقف عليّ، وأنني لست حرا في أن لا أختار حريتي، ثانيا: واقعة وجود الآخر وحريته، فحريته تحدّ من حريتي، وتحول الأنا إلى مجرد موضوع.[2]

"إنّ هذه الاندفاعات المنطلقة من ذاتي، تجعلني على علاقة مباشرة بحرية الآخر، بهذا المعنى، الحب هو الصراع، لقد أشرنا بالفعل إلى أن حرية الآخر تجعلني موجودا، فليست لدي أي طمأنينة، فأنا في وضع خطر بسبب هذه الحرية، إذ إنها تعيد تشكيل وجودي، وتجعلني كائنا، تمنحني قيما، وتنتزعها مني، وتفرض على وجودي انفلاتا سلبيا متواصلا من ذاته"[3]

يعترف سارتر أن حرية الإنسان المطلقة – كما أشرنا–وهي جوهر وأساس التركيب الأنطولوجي العدمي لوجوده، والإنسان في عمل دءوب يقوم به لتحقيق كينونته، ومن بين هذا العمل هو الاتصال بالآخرين، فهو يشاركهم الحياة، على الرغم من كل المخاطر التي

---

[1] – سارتر: الكينونة والعالم، ص387.

[2] – زكريا إبراهيم: وجودية سارتر، مجلة المعاصر، ص24.

[3] – سارتر: الكينونة والعدم، ص 479.

تأتي من الآخر، ويسمى "سارتر" هذه المشاركة بين الأنا" عالم ما بين الذوات "والذي يلتقي في الأنا بالآخر على الرغم من الاختلاف في نسيج كل منهم عن الآخر.[1]

ويحدث ما بين عالم الذوات حركة أشبه بالحركة الديالكتيكية بين الوجود والعدم، فهذه العلاقة بين الأنا والآخر المستمرة تحول وجود كل منهما إلى عدم، إن نظرة الغير لي تقضي على كياني ووجودي وتشله وتسلبني كينونتي، فالآخر ما هو إلا الجحيم الذي يعذبني، وفي المقابل أنا أعد بالنسبة إليه الجحيم الذي أعذبه.[2]

"إن قيمة اعتراف الغير بي تتعلق بقيمة اعترافي بالغير، بهذا المعنى أنا لست واحد من هذا الغير بمقدار ما يدرك الغير أنني مرتبط بجسد ومنغمس في الحياة، فعلي أن أخاطر بحياتي الخاصة كي أجعل الغير يعترف بي"[3]

وهناك قضية أخرى طرحها سارتر في كتابه "الكينونة والعدم" تجاه الآخرين، ألا وهي قضية الحرية والمسؤولية، إذ يرى أن الإنسان مسؤول عن وجوده الضيق المحدود، بل أنه مسؤول عن الناس جميعا، وبهذا نجد سارتر يلقي على الإنسان مسؤولية صعبة تلقي أثقالها على كاهله، وهي تختلف عما نفهمه من معنى المسؤولية تجاه الأنا وتجاه الآخر.

أما مسؤوليتنا عن الناس جميعا، فهي قضية قال بها فلاسفة قبل سارتر ومنهم "كانط" (1724-1804م) التي تجعل شمول الإنسانية له طابعه القانوني الأخلاقي، ليكن فعلك بحيث يعامل الإنسانية سواء في شخصك أو في شخص غيرك، على أنها غاية دائما لا على أنها وسيلة أبدا.

[1] – عبد الحميد فرحات: سارتر وتفسير اللامعقول، مجلة الفكر المعاصر، عدد 62، ص35.

[2] – المرجع نفسه، ص35.

[3] – سارتر: الكينونة والعدم، ص329.

"إنه لأمر غريب أن تكون مشكلة الآخرين لم تشغل حقا الفلاسفة الواقعيين، بمقدار ما يعد الواقعي أن كل شيء يأتيه من الواقع الخارجي، يبدو له من دون شك أن الآخر موجود ضمنا في الواقع، وفي صميم هذا الواقع، أي شيء هو بالفعل أكثر واقعية من الآخر، إنه جوهر مفكر لديه الماهية ذاتها التي لديّ، ولا يمكنه أن يتلاشى عبر تحوله إلى كيفيات ثانوية وكيفيات أولية، وأجد بناه الأساسية في أنا"[1]

لذلك فإن ظهور الآخر في حياتي يعد هو "الموت المتحجب لإمكانياتي"، إن الآخر هو الذي يقتحم عالمي ويجعلني موضوعا للتقويم، ويعطيني قيمة، ويجعل أنفسنا "عبيدا" بقدر ما نظهر للآخر، ولكن هذه العبودية ليست نتيجة تاريخية قابلة للتجاوز لحياة وعي مجرد.[2]

إن وجود الآخر معناه سلب لحريتي، لأنني لا أستطيع أن أفعل ما أريد بسبب نظرات الآخر لي، فالآخر يدخل عالمي – فيحد من إمكانياتي–فالعلاقة بين الأنا والآخر تشكل عقبة كبيرة لي.

إن فكر سارتر المتشدد تجاه التواصل بين الأنا والآخر، أو التواصل الحقيقي بين الذوات، هي التي كانت عقبة في تقدم فكره التاريخي، وإن وجوديته التي عبر عنها في كتابه "الكينونة والعدم" لا تحتوي على أية اعتراف للبعد التاريخي للموجود الإنساني.[3]

يرى سارتر نفسه متورطا بصراع مع الآخر، فعندما يتدخل شخص آخر ويرمقني بنظراته فأصبح أنا الموجود في الخارج كموضوع وسط عالمي، لكن الشيء نفسه يحدث بالنسبة للآخر من خلال نظراتي إليه.[4]

[1] – المصدر نفسه، ص313.

[2] – محمود رجب: الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، ص123.

[3] – مصطفى غالب: سارتر والوجودية، ص32.

[4] – سارتر: الكينونة والعدم، ص538.

وكلام سارتر على الآخر ووجود الآخر ينقلنا إلى الكلام عن الجسم، والجسم يولد علاقة بين الأشخاص، والعلاقة عبارة عن إحباط ذاتي.

إن سارتر من بين الفلاسفة الوجوديين الذين حللوا بدقة دور الجسم في العلاقة بين الأشخاص، إذ يرى أن العلاقة الجسمية بين الأشخاص ما هي إلا عبارة عن إحباط ذاتي، لكننا سوف نحاول تقديم تفسير إيجابي لهذا الموضوع ولاسيما عندما نتحدث عن النشاط الجنسي الذي هو الأكثر عمقا والأشد قوة وقسوة بين جميع أنواع العلاقات التي تربط بها الأنا بالجسد مع الآخرين.[1]

ولكن السؤال الهام هنا ما هو دور الجسد في هذه العلاقات، ولاسيما عندما نتكلم عن ظاهرة النزوع الجنسي، والواقع أنّ سارتر –عمليا–يوافق على ضرورة الالتزام والاهتمام بصالح طريق الجسد، وهذا موقف سلبي اتجاه الحرية.

"إن جسدي كشيء في العالم وجسد الآخر هما الوسيطان الضروريان للتواصل بين الوعي لدى الآخر ووعي أنا، وإن المسافة التي تفصل النفس لدى الآخر عن نفسي، هي المسافة ذاتها التي تفصل أولا نفسي عن جسدي، ثم جسدي عن جسد الآخر، وأخيرا جسد الآخر عن نفسه".[2]

يتناول سارتر فكرة الحرية تجاه الآخر من جانب سلبي من ناحية، وإيجابي من ناحية أخرى، فالأول يراه ضروريا وأساسيا لدور الجسم (جسم الآخر) بوصف وجودا لخصوصية الجنسية أو النشاط الجنسي – وهي رابط أساس بين الأنا والآخر، أما الجانب السلبي الذي ذكرناه، فهو المتعلق بفكرة الخجل أو الحد من حريتي، بسبب وجود الآخر ونظرته لي.

---

[1] – جون ما كوري: الوجودية، ص167.

[2] – المرجع نفسه، ص165.

المطلب الرابع: الحرية بين القلق والوعي:

في راي سارتر ان الوجود البشري –بوصفه حرية –انما يتعرف على ذاته من خلال القلق "، فالإنسان في صميمه قلق، لذلك فقد تصور الحرية الإنسانية على انها نشاط مستمر، يقوى في كل حين على تغيير موضوعات رغباته، وكان في استطاعة الحرية ان تنتصر على جميع المعوقات التي تعترضها.

فالحرية اذن تكتشف عن نفسها من خلال القلق، والقلق هو وعي الانسان من خلال خلقه لوجوده اذ انه عدم، والانسان يخلق وجوده بنفسه من الحرية، ويسميه سارتر هروبا وهو بهروبه هذا من القلق يحاول ان يلفت من حريته ومن ماضيه، ويتجه نحو المستقبل.

ولكن على الرغم من ذلك فانه من المستحيل على الانسان الهرب من القلق، من هنا الحطم على الانسان –أي الوجود لذاته –حكم عليه بالإحباط والقلق الدائم، لذلك فالحرية معناها الانسان هو الذي يصنع نفسه {وجوده}، لان الانسان امامه إمكانيات لا متناهية، فهو في قلق مستمر.[1]

فالقلق هو وعي الانسان لوجوده المحض " و الوجود بهذا المعنى يصبح مزية خاصة بالإنسان وحده، بل مزية مقصورة على الانسان، فليس هناك معنى لان نقول ينبغي على الانسان ان يكون حرا، حر اذ لا يمكنه الا ان يكون كذلك ، انه يمارس حريته في كل فعل و في كل سلوك ، –" انني مدان بان يكون حرا " .

ربط سارتر بين القلق والحرية، لان القلق يؤدي الى نعي الحرية، أي ان القلق هو أساس هذا الشعور بالحرية. [2]

---

[1] – الديدي عبد الفتاح ، اتجاهات معاصرة في الفلسفة ، مطابع الهيئة المصرية للكتاب ،ط2، 1986.

[2] –علي حنفي محمود ،قراءة نقدية في وجودية سارتر ، مكتبة الانجلو مصرية ، 1996،دط،ص ،ص 35.

فالإنسان الذي يدرك الحرية ويعيشها لابد من ان يصاب بالقلق هو شعور يرافقنا بوعينا للحرية او ان القلق هو كيفية وجود الحرية كواعية بوجودها.

والقلق هو الشعور بالحرية ويختلف عن الخوف، فالخوف شيء حادث من الأشياء، وإذا كان الخوف عابرا في الحياة الكائن الفرد، فان القلق ثابت واصيل في الانسان.

لذلك يعرف "سارتر " القلق بانه هو الشعور بالحرية نفسها، والقلق يختلف عن الخوف –كما ذكرنا –لان الخوف هو الخوف من الكائنات في هذا العالم، انما القلق هو قلق الانسان إزاء نفسه {الانا}. القلق دفين في نفس الانسان، اما الخوف، فهو عابر يحدث من شيء ومن اعتداء الاخرين. [1]

من خلال الاختيار الحر، مع من يصاحب ذلك من قلق، وتحمل مسؤولية ذلك الاختيار، يشعر الانسان بالخوف والقلق، فالإنسان –حسب سارتر –يوجد بينه وبين ذاته "مسافة " لا يصل اليها ابدا حتى عندما يصل الى الموت الذي قضاء على كل الإمكانات التي لديه، وهذه المسافة هي التي يسميها "سارتر " بالعدم.

وأيضا ربط "سارتر " مفهوم الحرية بمفهوم العدم، فالإنسان بطبيعته ذلك المخلوق الوحيد الذي يستطيع ان يقتحم "العدم "ان حريته هي مظهر لوجوده الناقص ن الذي يتخلله العدم من جميع جوانبه. فحرية سارتر كلها ارتبطت بالعدم، والعدم هو الذي يفصل الانسان عن ماهيته. وان الشعور بالحرية يولد لدينا إحساسا اليما بالضيق او الخوف، وذلك وفقا لماهيتنا، وكان لدينا {مثلنا في ذلك كمثل الأشياء}، وان ماهيتنا سابقة على وجودنا وهذا ما يرفضه "سارتر " [2].

---

[1] – زكريا إبراهيم ، دراسات في الفلسفة المعاصرة ، ج1، دار مصر للطباعة ،1987، ص 499.

[2] –مصطفى غالب ، سارتر ، دار مكتبة الهلال ، ط1، 1982،الكويت ، ص 120.

ادخل "سارتر " تعديلا على البناء الوجودي، اذ يستبدل مفهوم القلق " بمفهوم "الحاجة" اذ يقول: ان الوعي البشري –بوصفه حرية –يتعرف على ذاته من خلال القلق" وان هذا ليس بريب على سارتر الذي ذكر في كتابه "الوجود والعدم "ان الانسان في صميمه القلق. لذلك فقد تصور الحرية البشرية على انها نشاط مستمر، يقوي دائما على تغيير موضوعات رغبته.

وفي الكينونة والعدم يذكر سارتر ان يظهر الحرية والقلق جزء أساسي ودائم في تركيب النفس الإنسانية {العاطفية}. يقول سارتر: "في حالة القلق، يعني الانسان بحريته ن او إذا شئنا، القلق هو أسلوب وجود الحرية من حيث هي وعي بوجودها، وفي حالة القلق، تكون الحرية في كينونتها موضع تساؤل بالنسبة الى ذاتها. [1]

ولكن السؤال المطروح هنا: ما علة هذا القلق؟ ان الوعي ينفصل عن ذاته وعن ماضيه أيضا، وذلك بسبب توجيهه دائما نحو المستقبل. وهذا الانفصال بين الذات وماضيه يعني ان الوعي ليس حاصلا على ماهية يهتدي اليها في سلوكه وافعاله بما تقتضي به، وما تحتمه، لذلك كان الوعي حرا، وكان محروما في هذه الحرية من ان يهتدي باي هادي. يبقى انه سيقال قد حددت منذ قليل بانها بنية دائمة للكائن الإنساني، إذا كان الوعي ليس حاصلا على ماهية يهتدي اليها في سلوكه وافعاله بما تقتضي به، وما تحتمه، لذلك كان الوعي حرا، وكان محروما في هذه الحرية من ان يهتدي باي هادي، " في حالة القلق تقلق الحرية تظهر الحرية، اه نفسها من حيث ان لا شيء يلح عليها او يعرقلها. يبقى انه سيقال قد حددت منذ قليل بانها بنية دائمة للكائن الإنساني، [2]إذا كان القلق يظهر الحرية، فلا بد من ان يكون حالة دائمة في تركيبته العاطفية، الا انه يختلف عن ذلك، حالة استثنائية بالتمام، كيف نفسر الحالة النادرة لظاهرة القلق.

---

[1] –موريس كراتسون ، سارتر بين الفلسفة و الادب ، تر .مجاهد عبد المنعم مجاهد ، الهيئة المصرية للكتاب ، دط ، 2002، الإسكندرية ، ص144

[2] –يحي هويدي ، قصة الفلسفة الغربية ، دار الثقافة ، دط ، 1993، القاهرة ، ص 85.

ان القلق الشديد الذي تبعثه الحرية في النفوس، لا يمكن الهروب منه، " فالقلق الأخلاقي " لا بد للإنسان ان يعيشه ويتعايش معه، وهذا القلق ليس هو الهم الذي يشعر به الانسان، بل هو شيء أعمق وابعث عن الخوف، لان عند اختياره يحمل داخله المسؤولية الشخصية الكاملة، لذا يصبح كل اختيار يختاره الانسان جزءا من تاريخه و " ماهيته " بصورة دائمة.

و الحرية التي مبعثها القلق، هي باعثة على الهم كذلك، بل هي مسؤولية كبرى على الانسان، عليه ان يختار و يتحمل هذه المسؤولية كبرى على الانسان ، عليه ان يختار و يتحمل هذه المسؤولية ليحقق ماهيته بواسطتها –ولا ننسى ان سارتر " يؤكد كما فعل الفلاسفة الوجوديين الاخرين ان الانسان هو الذي هو الذي يخلق ماهيته– فالوجود اسبق من الماهية، و الحرية جزء من الماهية التي تشكل شخصية الانسان الفرد .

يعتقد "سارتر " ان " الغثيان " {الشعور برغبة في القيء}، والقلق هما جزء من تجربة الإنسانية جمعاء، وان غثيان هو الشعور الطبيعي الذي يظهر لأي فرد يعاني من التشوش الغامض الذي يكون علم المظهر المحسوس، اما القلق، فهو الشعور الطبيعي الذي يحصل نتيجة الانفتاح المطلق لمستقبلنا، وهذا ما يسميه "سارتر " بالعدم " في مركز ما نعيش فيه.[1]

"ليس الغثيان سوى الشعور بالاختناق الذي يسببه ذلك الكشف للوجود، كأنه شيء يأخذ من كل جوانبك بغتة، شيء يتوقف من اجلك، ويثقل على قلبك " كأنه حيوان ضخم لا يتحرك"".

ان الانسان يلجأ الى الهروب من القلق الذي يفرض عليه الضرورة الدائمة، للحاق وراء ذاته، هروب نحو المستقبل، وهذا الهروب يسميه " سوء الطوية "، وهو شبيه بفكرة "السقوط".

---

[1] –محمد مهران الرشوان ، مدخل الى الفلسفة المعاصرة ، دار الثقافة للنشر و التوزيع ، الفجالة ، مصر ، 1992، ص 107.

ان بعض الناس يحتجون على كلام سارتر فهم لا يشعرون بهذا الغثيان، او بمثل هذا القلق، فيرد عليهم سارتر ان الناس يهربون من قلقهم وغثيانهم، انهم يخدعون أنفسهم، لقد مارسوا "سوء الطوية " ولكن ما المقصود بسوء الطوية؟ "{تعني سوء النية في دواخل الشخص والتي غالبا لا يظهرها الفرد بصورة مباشرة لكي لا يخسر الشخص المقابل سواء كان صديقا او شخصا اخر يتعامل معه}. ويضرب لنا سارتر المثل بامرأة شابة تذهب الى مطعم لأول مرة مع حبيبها الذي يصطحبها معه ماسكا بيدها، فالمرأة تتظاهر انها لا تنتبه على ذلك، فتبقي يدها بكل بساطة بيده، اما عقلها فليس معه فهي تنشغل بأمور أخرى التي يتحدث عنها حبيبها. وأيضا يعطي لنا سارتر مثلا عن شخص يعمل في المقهى " نادل " وهو يؤدي دوره أيضا فنرى حركته سريعة والى الامام، وهو يتجه نحو الحضور في المقهى، ينحني بأدب وان صوته وحركاته يعبران عن احترامه للزبون، اذ تبدو لنا سلوكه وكأنه لعبة يلب دور كونه نادل في مقهى.[1]

هذا سوء الطوية فالفرد يتظاهر بانه مرتاح في عمله ومرتاح مع حبيبه الا انه في داخله يشعر بالقلق والغثيان.

"ان كلا من المرأة والنادل انما {يتظاهران} لنفسيهما انهما يقومان بدور ذاتيين ن لهما طبيعتان محددتان ثابتتان، انما يهربان من واقع للشيء لذاته المثول الحر الذي لا يمكن التنبؤ به الى التظاهر المزيف للشيء. ان سارتر يعتقد ان "سوء الطوية "من هذا النوع قد شجع في العالم الحديث من جانب تعاليم فرويد. انه يعتقد "فرويد يقدم للناس وسائل للهرب من المسؤولية الى اسطورة، كوننا مخلوقات تتحدها القوة الشعورية. [2]

---

[1] –عبد الرحمان فرحات، سارتر واللامعقول، مجلة الفكر المعاصر، عدد 26، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، مصر 1997، ص 35.

[2] –اشرف حسن منصور، فلسفة جون بول سارتر، ومسلماتها الهيجلية ، الحوار المتمدن ، العدد 20، "10/3886م2012.

المبحث الثاني: سارتر بين مؤيديه ومعارضيه

المطلب الأول: أثر سارتر في الاوساط الغربية:

في القرن العشرين شهدت أوروبا عدة احداث بارزة بين الحربين العالميتين والمدمرتين، كانت نتائجها انتصار البعض وهزيمة البعض الآخر، وأصبحت مشكلة حياة الانسان ومصيره مجالا لتأمل الفلاسفة ومحاولات البحث عن حلول لها.

لذلك تعرض الفلاسفة لمناقشة القلق المرتبط بهذه المسؤولية والذي ظهر في نفسية الأوروبي المعاصر نتيجة الحرب والدمار.

وهكذا نجد أن تلك الظروف أدت الى تحويل الفكر الأوربي عامة والى بحث مشكلات الانسان خاصة الحرية والمسؤوليات في صورة جديدة تتناسق مع هذه الظروف.

وقد وجدوا في جان بول سارتر حلا لمشاكلهم ، بحيث عالج مشاكل الانسان ومشكلة الوجود عنده من حيث عدمه و حريته و قلقه مما جعله أكثر الفلاسفة الذين يتجه اليهم الاهتمام ويعلق على أعمالهم ، وهذا يعود الى رواياته و مسرحياته المكتوبة بارعة ، كذلك الى المختصرات السطحية لمذهبه {كتب سارتر سنة 1943كتابا بعنوان الوجودية مذهب انساني } ،[1] ولكن سارتر من قبل ذلك ومن بعده مؤلف لعدد من الكتب الفلسفية بالمعنى الدقيق ، وهو جدير بان يعتبر علما رئيسيا من اعلام الفلسفة الأوربية في النصف الأول من القرن العشرين الميلادي ، وذلك خاصة بفضل كتابه الرئيسي " الوجود و العدم " ، رسالة في نظرية انطولوجية فينومينولوجي 1943 وهو كتاب ضخم صعب وذو اصطلاح شديد الخصوصية .[2]

---

[1] –موريس ادوارد ، الفكر الفرنسي المعاصر، تر عادل العوا ، منشورات عويدات، بيروت /باريس ، ط1، 2011،ص54.

[2] –عثمان نويبه ، المفكرون من سقراط الى سارتر، احمد علي بدوي ،مكتبة الانجلو مصرية ، 1970، مصر،ص117.

ويخطئ الباحث اذ لم يرى في سارتر غير مجرد كاتب ، فهو ليس فقط فيلسوفا متخصصا ذا أسلوب في الفكر شديد التدقيق ، أسلوب فني تخصصي واصيل بل هو أيضا ، من بين كل الفلاسفة الوجوديين اقربهم الى فلسفة الوجود ، وينبغي أيضا ان نلاحظ اننا نجده عنده ، وهو فيلسوف الوحيد الذي يعلن صراحة ان فلسفته وجودية ن لا نجد عنده بالذات تلك اللمحات الشعرية الرومنتيكية التي كثيرا ما نجدها في ذلك الاتجاه الفلسفي مبني على نحو منطقي دقيق صارم ، يتخذ وجهة عقلانية تماما ، بل تكاد تكون وجهة اولانية ، صحيح ان سارتر مشغول في معظم أجزاء فلسفته بتقديم نظريته في الانسان ولكن هذه النظرية الإنسانية يقيمها على دعائم من نظرية في الوجود ، فهي تكاد تتكون كلها على التقريب من تطبيق منطقي للمبادئ أنطولوجية على الانسان و على مشكلاته .

وبعد أن احتل الالمان فرنسا وسيطروا عليها تماما، سخر " جان بول سارتر " فكره وفلسفته وعمله لمقاومة الاحتلال والسعي وراء الاستقلال والتحرر. فأنشأ حركة سرية لمقاومة الالمان اشترك معه فيها عدد من مفكري فرنسا مثل " موريس مار وبونتي " ، و" وسيمون دي بفوار " وغيرهم من الادباء و الشعراء الفرنسيين ، و كانوا يصدرون الجرائد السرية و المنشورات الثورية ، وفي ظل هذه الظروف بدا سارتر يكتب اهم مسرحياته التي عكس فيها اراءه الفلسفية وجعلها ذات قالب ادبي يمكن للجمهور فهمه و استساغته عما لو كان في قالب فلسفي جامد وكانت اهم مسرحياته " الذباب " ، التي يدعوا فيها الفرنسيين الى الثورة على الاستعمار الألماني و المطالبة بالحرية وهذا لان جون بول سارتر قد نادى بالحرية في كافة انحاء العالم ، ولم تكن دعوته لها مقتصرة على بلاده فقط ،[1] فوقف الى جانب الجزائريين في ثورتهم الى جانب الاستعمار الفرنسي ، كما ساند الفلسطينيين في قضيتهم نحو المطالبة بالحرية ، مما جعل جان بول سارتر يلقب بفيلسوف الحرية لأنه دائما كان

[1] –م.بوشنكسي ، الفلسفة المعاصرة في اوروبا ، تر ، عزت قرني ، المجلس للثقافة و الفنون و الاداب ، –الكويت ، د،ط، د،ت، ص 229،230.

ينادي بها ، وهذا جعل فلسفته تسود كافة انحاء المجتمع الغربي ، وجعلها مثالا لهم في التضحية و العدل و المطالبة بالحرية ، كما اثرت فيهم مؤلفاته و مسرحياته في ذلك الوقت ، والسهرة التي نالها الفيلسوف سارتر جعلت فلسفته الوجودية تنتشر في أوساط العالم كله ، كما نجدها أيضا انتشت في الأوساط الفلسفية اليبانية ؟

ومع اضمحلال مدرسة " كيوتو " أصبحت الفلسفة الووديو تمثل في اليابان بصفة مطلقة من خلال اتجاهات القائمة على الوجودية الأوربية {الكلاسيكية} ولكن أطروحة تحديد الوجودية ذاتها كاتجاه فكري أوروبي " غربي " محض أصبحت مع الزمن مسالة نسبية بين الفلاسفة اليابانيين.

فالوجودية التي ركزت دعائمها في مرحلة ما قبل الحرب، بلغت حدا من الانتشار، جعلها لا تحتاج معه لأية علاقة ارتباطية مع الأيديولوجية التقليدية، وبصورة مكشوفة أصبحت الوجودية أصبحت الوجودية ذات نمط كلاسيكي أوروبي، تنبذ اكثر فاكثر عناصر أيديولوجية اليابانية التقليدية، وتهيمن في الأوساط الفكرية عبر إعادة انتاج افكارها العامة ، وعبر تجديد اراء زعماها واعلامها الكبار، ومنذ بداية فترة ما بعد الحرب أصبحت تتمتع بانتشار واسع اراء الممثلين الفرنسيين لهذا الاتجاه الفلسفي ، وفي طليعتهم جون بول سارتر .[1] وقد أظهرت مؤلفات سارتر تأثيرا قويا على تكوين الفكري في البرجوازية، وخاصة مع جدله مع "البيركامو " ، وصدور كتابه " للماركسية و الوجودية " ، وفي الخمسينيات انتشرت باليابانية المؤلفات الكاملة تقريبا لهذا الفكر الوجودي الكبير الذي صارت شعبيته موضوع اعتراف عام في الأوساط الفلسفية و الأدبية .

[1] – يوري كوزلوفسكي ، الفلسفة اليبانية المعاصرة ، تر ، خلف محمد الجراد ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، ط1، 1995، ص 93ن 94.

وهذا لان فلسفة سارتر كانت تعبر السمة الحقيقية للوجود الإنساني وعن ظروف الشعب الياباني ولأنهم وجدوا فيها مهربا لمشاكلهم وظروفهم، وهذا ما جعلها تنتشا في الأوساط اليابانية.

وهذا يدل أيضا على أن الباحث يرى في فلسفة سارتر تعبيرا عن ياس الإنساني الأوروبي في فترة ما بعد الحرب، والانسان الفرنسي خاصة.

وأن يجد أن تلك الفلسفة هي التي تقابل تصور العالم عند كائن بلا ايمان او عقيدة بلا عائلة وبغير هدف في الحياة كما قال بعضهم، ومن الواضح أيضا، ان تأثير سارتر يفسره الى حد غير قليل ان فكره يدور حول مشكلات لاهوتية، ولكنه يتخذ في الواقع وجهة الحادية، ورغم كل شيء فلا يمكن لاحد ان يتشكك في ان مذهبه الفلسفي مأخوذ بحد ذاته يتمتع بأهمية عظيمة، ولا يملك الباحث الا ان يعجب بقوة معالجة سارتر لعدد من المشكلات الميتافيزيقية الأساسية.[1]

ومما يعني بان لأنطولوجية سارتر كان لها الصدى الكبير في الأوساط الغربية خاصة بتناولها ومعالجتها لمشاكل الانسان والاهتمام بوجوده وحريته وقلقه وموته وفنائه.

---

[1] – يوري كوزلوفنكي ، الفلسفة اليابانية المعاصرة ، ترجمة خلف محمد الجراد ، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع –بيروت ، ط1، 1995، ص 93، ص94.

المطلب الثاني: أثر سارتر في الاوساط العربية:

مع نهاية الحرب العالمية الثانية ن وبعد انتشار فلسفة سارتر في الاوساط الغربية بدأت تترجم اعماله ، كروائي ومسرحي ومؤلف وفيلسوف الى العربية تسود في أوساط المجتمع العربي ، وتأثر فلسفته عليهم ن وعلى حياتهم وخاصة في ظل صراعات وحروب التي كان يعيشها العرب في ذلك الوقت ، وخاصة وانهم كانوا بحاجة الى فهم بعض المصطلحات الإنسانية مثل : الوجود الإنساني وما صاحبه من مفاهيم مثل الحرية و القلق و التعايش مع الغير ، وهذا ما جعل الادباء و المفكرين العرب يترجمون اعمال سارتر الأدبية و الفلسفية منها الى اللغة العربية ، وينقلون عنها النصوص و يعلقون عليها بالبحوث . [1]

و في طليعة الطليعة ممن توجهوا لجهودهم في هذا الاتجاه الدكتور عبد الرحمان بدوي الذي اثرى حياتنا الفكرية بنتاجه الخصب الغزير ، فلم يكفه ان يخرج لنا في الاربعينات الأولى من القرن العشرين فلسفة وجودية تدعوا الى الحرية العقلية وحرية الفعل دعوة قوية وصريحة ، بل طفق منذ ذلك الحين يلفت انظارنا الى المعالم الرئيسية في وجودية الفلاسفة الاخرين من رجال الغرب الحديث ، ومن العرب الاقدمين على السواء ، ونخص بالذكر من جهوده العظيمة هذه اخر اعماله ، في هذا السبيل ، وهو عمل ضخم كان وحده يكفي ان يكون ثمرة حياة نشيطة ن واعني به ترجمته لكتابه " سارتر " " الوجود و العدم " ، وكأنما أراد الدكتور "عبد الرحمان بدوي " ان يقول لنا بان هذا العمل المضيف ،اذا اردتم ان تربطوا تياركم الفكري بالتيار العصر كله ، فلا يكون ذلك بالثرثرة الخفيفة المخطوفة الخاطفة ، التي تجع حبة من هنا وحبة من هناك ، وانما يكون بالرجوع الى الأسس و الأصول وهاكم مني وهذا الأصل و هذا الأساس .

[1] – زكي نجيب محمود ، سارتر و الفكر العربي المعاصر ، دار الفارابي ، لبنان ، ط1، 2011، ص 56.

ومن أهم الترجمات السارترية قبل ذلك كانت الترجمة العربية التي اداها خير أداء الدكتور محمد غنيمي هلال لكتاب " سارتر " و "ما أدب "؟ واهمية هذا الكتاب في حياتنا الفكرية عظيمة، وحسبك ان تعلم انه أدى واوفى عرض لفكرة الأدب الملتزم والذي يهمنا في هذا الصدد ليس هو ان الباحثين الجليلين قد نقلا الينا نصين من اهم النصوص السارترية وكفى بل هو ان حياتنا الفكرية من العناصر ما يستوجب ان ندعمه بأمثال هذه النصوص.

لكننا نعلم ان سارتر قد جسد فلسفته النظرية في شخوص أدبية ومواقف روائية ومسرحية. وقام ادباء وفلاسفة العرب بترجمتها الى لغتهم ليفهمها جميع الناس. [1]

وقد كانت أهم العوامل نهوضنا الفكري منذ الافغاني ومحمد عبده، والى يومنا هذا هو اخراج الناس من حياة واعية او شبه واعية، الى حياة واعية، قوامها الاحتكام الى العقل واحكامه، وانظر الى حياتنا الفكرية اليوم، تجد كلمة " التوعية " مترددة في كل مجال إدراكا كاملا لضرورة الارتكاز على "الوعي"، وهذا الاهتمام بالوعي دون اللاوعي، هو ما قصدت اليه حين ربطت بين حياتنا الفكرية ودعوة سارتر. وهذا يعني ان العرب وجدوا في كتابات وروايات "سارتر " ما يعبر عن معاناتهم وهمومهم ".

وقد جسد "سارتر " الأوضاع التي عاشتها فرنسا منذ كارثة الهزيمة وما بعدها ، في ادبه الوجودي احسن تمثيل ، وهذا واضح في مسرحياته و رواياته .

ولعل شيوع هذا الادب في وطننا العربي معزو الى الأجيال العربية الجديدة تجدفيه ما يشبه التعبير عنها تعانيه منذ كارثة فلسطين [2].لقد كان من المفروض ان ينشا لدينا بعد هذه الكارثة ادب يعكس أوضاعنا وهمومنا ويعبر عن اشواقنا لمحو هذه اللطخة من تاريخنا ، ولكن اجيالنا الجديدة حين افتقدت هذا الادب راحت تبحث في الآداب الأجنبية عما يعبر

---

[1] -زكي نجيب محمود، سارتر في حياتنا الثقافية، أوراق فلسفية، سارتر في الذاكرة العربية، ص 7.

[2] -احمد عبد الحليم عطية، سارتر و الفينومينولوجيا في الفكر العربي المعاصر، ص 11

عن قلقها وتمزقها وضياعها واما‌لها كذلك ن فوجدت هذا كله في الادب الوجودي عامة، وفي اثار سارتر خاصة .لان تعبير كتابات سارتر عن المعاناة ، ومواقفه المؤيدة لنضال وكفاح الشعوب هما أساس خطاب المثقف العربي الى سارتر مناشدة له من اجل تفهم القضية الأساسية التي تشغلهم في العام 1967مما دفعهم الى دعوته لزيارة القاهرة ، وكان قبول الزيارة مما يوحي بان الإنجازات التي قامت بها جمهورية مصر العربية قد اقنعت المفكر العالمي بان نضال العرب الذي تعتبر القاهرة قاعدة له يستحق ان يدرس وان يبحث عن كتب ن وهذه الزيارات تحمل جانبا اخرمن الأهمية هو ما يرتبط بأقناع سارتر بعدالة قضية العرب قضية فلسطين .

ومن هنا انتشرت فلسفة " جون بول سارتر " عبر الأوساط العربية، والتقت أفكاره ومواقفه مع طموحات الشعوب الساعية للتحرر وتخذوا من شخصيته مثالا للتضحية والتحدي الذي كانوا يسعون اليه، فكانت فلسفة سارتر المتفائلة بالحرية هي الملجأ الوحيد للعرب للهرب من الاستبداد وظلم المستعمر.

ونحن قد رأينا ان سارتر يركز اهتمامه على علاقة الامتلاك او الاستلام تركيزا يسود "الوجود والعدم "كله وهي علاقة لا تقوم فقط بين ما هو "لذاته " وما هو" في ذاته "فحسب، وأيضا بين ما هو "لذاته والأخر "، فالموقف الراغب يكشف عن إمكانية قيام عالم يكون الفرد فيه منسجما تماما مع الكل، عالم يكون في الوقت نفسه هو السلب لهذا اعطى للانا الحرية، لا شيء الا لكي يقوي من خضوعها الحر للضرورة، وبالإشارة الى هذه الصورة من صور الحقيقة اللاإنسانية.[1]

وهذا يتضح من خلال اهتمام العرب فلسفة "سارتر " لأنها فلسفة تقوم على الحرية الإنسانية، باعتبارها القاعدة الأساسية التي يقوم عليها الوجود الإنساني، حتى انه اطلق عليه

[1] –احمد عبد الحليم عطية ، سارتر و الفنومينولوجيا ، في الفكر العربي المعاصر ، ص 12.

فيلسوف الحرية الإنسانية، وهذا يتضح من خلال ما انتجناه منذ الافغاني الى يومنا هذا ان أدباءنا ومفكرين كانوا يسعون دائما الى إعطاء معنى دقيق للحرية الإنسانية، والسعي لتحقيقها دائما، فشلت جميع الأوساط السياسية و الفكرية و اليومية، مثل حرية المرأة و التعليم، وحرية الصحافة و الديب.. وغيرهم من الحريات.

وسارتر يرادف بين الحرية و الحقيقة الإنسانية، اذ الوجود عنده وجودان: وجود لذاته وذلك هو الانسان ن ووجود في ذاته وتلك هي الطبيعة و الوجود الأول حرية صرف، ووجود الثاني متقبل لما تفعله تلك الحرية فيه، وانك لا تمسخ الانسان مسخا اذا انت جعلته " شيئا "يتقبل حرية "سواه ط الى اخر ما ذهب اليه "سارتر " .[1]

وهذا يتضح في مساندته للقضية الفلسطينية والدعوة للتحرر ففي سنة 1976اثناء حفل تكريم أقيم على شرفه في سفارة إسرائيل بباريس ومنح فيه شهادة الدكتوراه الفخرية من جامعة القدس المحتلة لصدقته لإسرائيل ، ونضاله الطويل ضد الاضطهاد، اذ نصح سارتر إسرائيل في هذا الخطاب بضرورة الاعتراف بالشعب الفلسطيني وفتح حوارا بناء مع قاداته من اجل إحلال سلام عادل في الشرق الأوسط ، ويعتبر هذا النص حسب رايي رغم ان سارتر كان يريد ان يعطي هذا التشريف صبغة رمزية الا وهي إضفاء الشرعية السياسية على دولة إسرائيل يعتبر من مواقف سارتر الأكثر تجذرا لصالح فلسطين ،[2] اذ هو من النصوص القلائل التي يتحدث فيها بصريح العبارة عن شعب "فلسطيني و" حق فلسطيني "عوضا عن الكلمة الشاملة وغير دقيقة التي كان يستعملها في العادة وهي "حق عربي" ، وهو تعبير غامض تذوب فيه الهوية الفلسطينية في هذا الصدد يقول سارتر بالحرف الواحد : {"اعتقد ان السلم لا يمكن ان يتحقق الا بوسيلة واحدة أي الحوار بين إسرائيليين و الفلسطينيين ، وبفضل ذلك يمكن ان نصل في يوم من الأيام الى حالة سلم حقيقية وعميقة " يكون اساساها

---

[1] –زكي نجيب محمود ، سارتر في حياتنا الثقافية ، سارتر و الفكر العربي المعاصر ، ص 63.

[2] –نور الدين اللمشوني ، سارتر و الصراع العربي الإسرائيلي ، أوراق فلسفية –سارتر في الذاكرة العربية ، ص 74، 75.

العدالة .اني عندما اهتم هنا بإسرائيل افكر في اوقت فسه في مصير الشعب الفلسطيني الذي عانا الكثير من المتاعب والالام }".

وهذا يعني وبين تعاطف سارتر مع القضية الفلسطينية، كما يبين تأثر العرب بسارتر من حيث الاعتراف بالخر ومنحه الحرية والعدالة، أيضا الى مساندة سارتر للقضية الجزائرية مع انه فرنسي يبدو جليا في تأثر الشعب اعربي به ن وانتشار فلسفته الوجودية في الأوساط العربية، أيضا بين المكانة التي احتلها سارتر في حياتنا الثقافية، وهذا يتضح من خلال مؤلفات وروايات ومسرحيات سارتر التي ترجمها ادباء العرب الى اللغة العربية ليفهمها الناس لأنهم بحاجة لفهم طبيعة الوجود الإنساني والتعرف على خصائصه وتركيباته. [1]

المطلب الثالث: سارتر في ميزان المطلب النقد والتقييم

ذهب سارتر الى ان الحرية لا تتجلى الا في مواقف ن فالمواقف هي الشرط اللازم للحرية، وهو المجال الوحيد لها وبما ان هذا المجال هو الشرط اللازم لحرية الوعي، فالوعي مرتبط ضرورة بالمجال الذي ينفصل عنه، أي بالموقف الذي يكون حرا ازاءه.

أن مقولة الانفصال تقتضي التحرر المستمر لكن مجال الحرية كما أراد سارتر أن يتحدد بالمواقف المختلفة ويضيق في حدود هذه المواقف، بحيث يصبح مفهوم الحرية عند سارتر هو أن يضطلع الانسان بالموقف الذي يوجد فيه.

ان سارتر يركب الحرية الإنسانية على التركيب الانطولوجي للوعي ن بحيث لا يملك الانسان بمقتضى هذا التركيب الى ان يكون حرا، ومن هنا كانت خاصية الحرية الإنسانية عند سارتر هي انها واقع عارض ن بمعنى الانسان مجبر على الحرية او مقضى عليه ان

[1] – فؤاد كامل ، المغير في فلسفة سارتر مكتبة الدراسات الفلسفية ، دار المعارف ، دط، دت ، ص55.

.55

يكون حرا ن ومن هذه الناحية يمكننا ان نقول ان الحرية السارترية هي حرية اضطرارية، فالوعي مضطر ان يختار، ورفض الاختيار انما هو نوع من الاختيار انه اختيار السلبي.[1]

ويقول سارتر ان الانسان قد يشعر بهذه الحرية فيصيبه الجزع والقلق والسبب في ان كثرة الاغلبية من الناس تحاول من الفرار من هذه الحرية، فتلتمس بشيء من سوء النية سبيلا لهذا الفرار، منه من يلجا الى السلوك الاجتماعي المتواضع عليه، من حيث ان السلوك الاجتماعي يضفي على الحياة انسجامها وانتظامها فيشيع فيها الاطمئنان، ويخلع عنها القلق، ومنهم من يلجا الى العلم ينظر في الماهية الثابتة ويضع القوانين، يثبت الحقائق ويحكم المستقبل فلا يجعله مثارا للقلق.

ولكن لكل فلسفة سماتها الخاصة ونحسن قد عرفنا أن فلسفة سارتر تتميز بعمق النظر ودقة التحليل كما تتميز بالأصالة في الكثير من الموضوعات الجديدة ولكن لا توجد هناك أي فلسفة لا تخلو من النقد وسارتر من بين الفلاسفة الدين انتقد على فلسفته الوجودية ، فقد اصطنع سارتر كما عرفنا منجى معينا هو المنهج الفينمولوجي وأقام بمقتضى هذا المنهج انطولوجيا جديدة ومن هنا يمكن أن نقول أن فلسفة سارتر هي دراسة فينمولوجية للوجود وسارتر يقف عند هدا الحد فلا يتجاوزه أي دراسة ميتافيزيقية باعتبار [2]الميتافيزيقا تفسير للوجود فهو لا يحاول أي تفسير الوجود في أركانه الرئيسية مثل وجود المادة والإنسان فجميع هدها لمقولات يتناولها سارتر بحسب المنهج الفينمولوجي دون أن يذهب وراء دلك ليفسر لنا ظهورنا ولدلك اقتصرت فلسفته على إقامة انطولوجيا لا تقوم على تفسير سابق عليها [3] .

---

[1] – الشيخ كامل محمد عويضة، جون بول سارتر، فيلسوف الحرية، المرجع السابق، ص 39.

[2] – حبيب شاروني.،فلسفة جو بول سارتر ، المرجع السابق ، ص98.

[3] – محمد إبراهيم الفيومي،الوجودية فلسفة الوهم الإنساني ، الهيئة العامة لتنوين المطابع الاميرية ، ج2،دط ، 1984، ص 14.

ولما كانت الثوب الحديث هو أسلوب القصة والمسرحية فقد انتهجه سارتر واسر فيه ووظف أناسا لأدوار في مجتمعه الروائي والأحداث تحمل العراقة الأدبية وأسقط عليه كل تهمه الذاتية وكان أهم ما يلفت النظر فيما هو قدرته الفلسفية على استخدام الحديث.

وتوجهه توجهنا أدبيا طريقا يشير في النفوس القراء والسخرية والتهكم وهده الظروف هي ما أعقبت الحرب العالمية الثانية فلا قل اجتماعية وثقافية، واستبدت بالإنسان غيوم الأحزان وضبنها القاتم اللذان بات معها يودع نفسه أسفا على حاله وعلى حال المقدسات وقد ظل يرعاها مع هدا الجو المشحون رضي الإنسان وهو فبمأساتها آن يتعاطف مع الفلسفات بها حاله وما هو عليه من خيبة أمل. ثم يؤكد سارتر على الذاتية المنغلقة على نفسها بينما هو يصد الحكم بنفيها عن الوجوديين فيقول: أنت حر ولتبتكر فلا أخلاق عامة تستطيع أن تدلك على الواجب ولا أستطيع الاتكال على أناس لا اعرفهم مستندا فقط على طيبة القلب لأنه لا وجود لطبيعة إنسانية ابني على أساس.

ولا شك أن ساتر وهو يحاول ان يرد التهم الموجهة إليه "أن الإنسان الوجودي يرتمي في أحضان اليأس جاء في النهاية مثبتا هده التهم هو الإنسان الوجودي لفلسفة التأمل وليس عليه أمام القيم سوى ابتكارها انه ليس للحياة معنى قبله وان الحياة ليست شيئا قبل أن يحيياها الإنسان وحده أن يعطي للحياة معنى لان القيمة ليست سوى دلك المعنى ،من نزعتهم الذاتية التي جعلتهم يسرفون في معاني التأمل الخالي من الشعور الإنساني فلا يبالون بقيم الإنسانية من جانب وليست نظرتهم إلى القيم فيها معنى الجدية بقدر ما فيها من شهوة بهيمة لا مبالية ولا شك أن ما وصل إليه سارتر كان إثباتا للذاتية الوجودية المنغلقة على جوانبها المظلمة "[1] ثم يقول :ولكنها بالرغم من ذلك سهلة التعريف ، ومما يعتقد الأمور بعض الشيء ان هناك نوعين من الفلاسفة الوجوديين هما : المسيحيون و الملحدون .

[1] – محمد إبراهيم الفيومي ، الوجودية فلسفة الوهم الإنساني ، مرجع سابق ،ص15.

أما الوجودية الملحدة التي امثلها "انا "{أي سارتر}، فهي كما يقول:

أكثر تمسكا لماذا؟ اذ تصرح بانه حتى في حالة: الاله خالق: هناك كائن واحد على الأقل وجوده سابق لماهيته؟ كائن يوجد قبل ان نستطيع تعريفه بانه فكرة وهذا الكائن وفق شرح سارتر هو الانسان او كما يقول هايدغر" الواقع الإنساني.

وماذا تعني هنا اسبقية الوجود عن الماهية؟ المقصود بذلك في نظر سارتر ان الانسان يوجد قبل كل شيء وانه يلتقي ذاته ويبرز الى العالم بعد ذلك، فلا وجود اذن للطبيعة الإنسانية لأنه لا وجود لتصور الاهي لها الانسان موجود فقط ليس كما يتصور ذاته بل كما يريدها، وكما يتصورها بعد الوجود، بل أيضا كما يريدها في انتفاعه نحو الوجود، وليس الانسان في ذاته الا ما يفعل.

ثم يقول: وهذا ما تدعوه أيضا بالذاتية وما يعبرونها به بأخلاقهم؟ علينا هذا الاسم ثم يأخذ من شرح الذاتية: ان النزعة الذاتية مزدوج وخصومنا يستغلون ذلك الازدواج.

– المعنى الأول: ان الذات الفردية تختار ذاتها بذاتها.

– والمعنى الثاني: وهو المعنى العميق الذي يقوم الوجودية كلها، مؤداه ان الانسان لا يستطيع تجاوز ذاتيته الإنسانية، وعندما نقول ان الانسان يختار ذاته نقصد انه باختياره لذاته يختار أيضا بقية الناس، ثم يزيد التفسير موضا ومغالطة حين يقول، ان اختيارنا نمط معين من أنماط الوجود بالوقت ذاته تأكيد لقيمة ما نختار لأننا لا نستطيع اختيار الشر بل: ما نختاره دائما هو خير لنا بل لجميع الناس.

وكان التقرير "سارتر " لسبق الوجود عن الماهية، لا يقصد به من الناحية الأبستمولوجيا وانما يقصد به جملة الصفات الخاصة متحققة بالفعل وحاصلة على وجود عيني، وهنا تساؤل أيضا الا يعني ذلك ان سارتر في الواقع لا يتحدث عن الماهية انما يذكرها، وهذا

يعني جملة الاعراض التي احقق الانية،[1] أعنى انه ينظر في الجزء المحسوس بدلا من الكل المعقول ؟، الا يكون سارتر بذلك قد عاد الى الحسية التي تضع الجزئي بدل الكلي على ناحية ما يفعل الفلاسفة المذاهب الحسية؟ ان معنى الماهية عند سارتر اما ان يكون الماهية العامة التي هي مرادفة للمعنى الكلي، وهذه كما رأينا لا يمكن ان تكون لاحقة على الوجود، لان معنى الوجود هو وجود شيء ما، أي وجود ماهية ما.

ثم يؤكد سارتر على الذاتية المنغلقة على نفسها بينما هو يصد الحكم بنفيها عن الوجودين: انت حر لتختار ولتتكبر فلا اخلاق عامة تستطيع ان تدلك على الواجب ولا أستطيع الاتكال على ناس لا اعرفهم مستندا فقط على طيبة قلب الانسان واهتمامه بخير المجتمع وذلك لان الانسان حر، لأنه لا وجود لطبيعة إنسانية ابني عليها كما ابني على أساس [2].

ولا شك أن سارتر و هو يحاول ان يرد بعض التهم الموجهة اليه كقولهم {إن الانسان الوجودي يرتمي في أحضان الياس جاء في النهاية مثبتا هذه التهم هو ان الانسان الوجودي مستسلم لفلسفة التأمل ، وليس عليه امام القيم سوى ابتكارها أي انه ليس للحياة معنى قبله ، وأن الحياة ليس شيئا قبل ان يحيياها الانسان وعلى الانسان وحده ان يعطي للحياة، معنى لأن القيمة ليست سوى ذلك المعنى الذي يختاره فلا يحتمل من ذلك الذي افاض فيه سارتر من معنى سوى ما اثارهم ، خصومه عليه ، من نزعتهم الذاتية التي جعلتهم يسرفون من معاني التأمل الخالي من شعور الاخاء الإنساني فلا يبالون بقيم الإنسانية من جانب ، وليست نظرتهم الى القيم فيها معنى الجدية ، بقدر ما فيها من شهوة بهيمة لا مبالية ، ولا شك ان ما وصل اليه سارتر كان اثباتا للذاتية الوجودية المنغلقة على جوانبها المظلمة.

---

[1] –زكريا إبراهيم ، فلسفة الفن في الفكر المعاصر ، دط، دار الثقافة ، لبنان ، 1973، ص 66.

[2] –حبيب الشاروني ، فلسفة جون بول سارتر ،المرجع السابق ، ص 257.

وعلى الرغم من هذا كله فانه يوجد معنى اخر يخص النزعة الإنسانية وهو يعني في أساسه ان الانسان دائما خارج ذاته وهو لا يوجد الانسان في ذاته الا أضاع ذاته في الخارج انه يستطيع ان يحقق وجوده بسعيه وراء غايات متعالية، فالأنسان كان متعالي بطبيعته يتجاوز ذاته زلا يتناول الأشياء الا بالنسبة الى ذلك التجاوز، انه اذن في صميم التجاوز.

انما العالم الوحيد القائم في الوجود فهو عالم الانسان عالم الذاتية الإنسانية، وما تدعوه بالنزعة الإنسانية، هو تلك العلاقة المكونة للإنسان والقائمة بين التعالي لا من حيث هو تعالي الاهي، بل من حيث هو تجاوز فقط من الذاتية، من حيث ان الانسان منغلقا على ذاته، بل هو دائما حاضر انساني معين [1].

مما جعل "اميل بريي" يرى بان فلسفة سارتر هي فلسفة بائسة او هي تاريخ الألوان الجنية الرجاء المتتابعة التي يلقاها الفيلسوف في بحثه عن الوجود. وهذا يعني ان وجودية سارتر كما يراها نقادها فلسفة الوهم الإنساني او فلسفة الياس لأنها تعبر عن القلق والخوف والاضطراب ولاهتمامها بمشكل الانسان عرفت الوجود الإنساني على انه وجود قلق منغلق على نفسه.[2]

[1] – محمد إبراهيم الفيومي، الوجودية فلسفة الوهم الإنساني، مرجع سابق، ص 26، 27.

[2] – زكي نجيب محمود، سارتر في حياتنا الثقافية، سارتر في الذاكرة العربية، ص7.

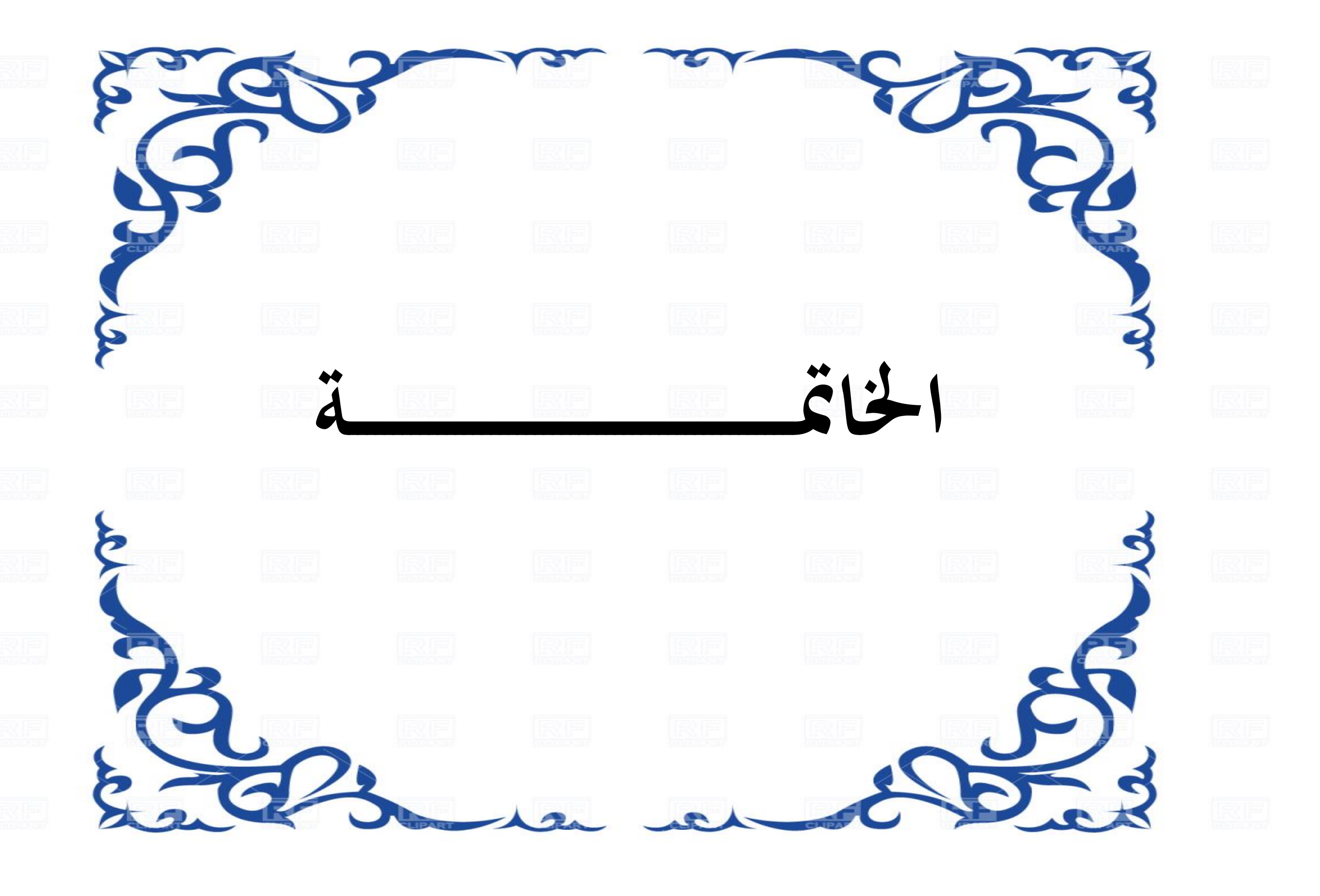
خلاصة الفصل:

يقول سارتر ان الانسان حر حرية مطلقة على الرغم من الظروف الاجتماعية والأسباب التي يعيش الانسان في ظلها، وحجة سارتر هو ان الحرية لها طابع فردي وان أي قرار يصدر اذن من الحرية الفردية، وفي رايه يظل الانسان حر حرية مطلقة وان كان في أصعب الظروف.

أن هذا التصور عن الحرية المطلقة قد يكون شيء مفرح وايجابي وما يتمناه الانسان، لكن في مجال الواقع الحي يصبح الامر غير ذلك، ان حرية الانسان الفرد مرتبطة بقيود اجتماعية وأسباب أخرى.

ويربط سارتر الحرية بالاختيار، الى اختيار الانسان بين عدة مسالك، فالسجن هو حر في ان يختار البقاء في السجن او محاولة الهروب. ولتأكيد الحرية المطلقة انه يأتي بتصور بفكري قائم على أساس: ان الانسان متورط في الحرية أي أنه لا يختار أن يكون حرا او انما قد ألقي به فيها ولا مجال للإفلات. اما في الوجود البشري أما علاقة الانسان بالأخر، فقد جاءت عبارة سارتر المعروفة: الجحيم هم الاخرون، فالخر يقصد به الناس الاخرين الذين يعدهم عقبة تمنعني من تحقيق وجودي، والمشكلة أن حرية الحر تحد من حريتي، والعكس صحيح.

أن مفاهيم القلق والحرية والاختيار المطلق هي مفاهيم تستوعب بسهولة في المجتمع الغربي، لأنه الاسرة الصغيرة عندما يكبر أبنائها يستقلون ويتحملون كل المسؤولية في وقت مبكر.



الخاتمـــــــــــــة

بعد ان وصلنا، بعون الله، الى نهاية هذا البحث المتواضع، بقي لنا ان نعرف ، ولو بصورة مجملة، لهم الأمور التي تجلت لنا في الأخير.

أننا نعتقد أن بحثنا هذا في ضوء تحليلنا لفكرة الحرية عند سارتر، قد كشف لنا عن جزء مهم والمتمثل في أن سارتر لا يقف عند مجرد وصف الانسان والمواقف الإنسانية والوجود الإنساني، انما هو قد أراد، من وراء دراسته للأنطولوجيا تلك ان يتوصل الى الحكم على الوجود الإنساني بما هو كذلك، أعني أن يقيم انطولوجيا تدرس مقومات الوجود الإنساني بصفة عامة، لا مجرد وصف الوجود الفردي.

فنحن قد رأينا ان الحرية في فلسفة سارتر هي مترتبة حتما على تركيب الانطولوجي للوعي، وان الوعي محكوم عليه بالحرية، لان الأشياء غير حاصلة على أي معنى، والوعي هو الذي يضفي عليها ما يختار من معاني وهذا يعني مباشرة ان الوعي ملزم بالاختيار مقضي عليه بالحرية.

وخلاصة الامر اذن هي ان الحرية لم تعد غاية في حد ذاتها، وانما الغاية هي الفعل الحر والعمل الذي نلتزم به بمقتضى حريتنا، ولقد كانت في فلسفة سارتر هي الغاية في ذاتها، ولكنها ضلت غاية جوفاء فارغة وباعثة على الضيق و الغثيان، فتحولت عن الحرية من حيث هي مجرد حرية الى الفعل الحر والعمل الحر من حيث هو كذلك فحسب، وهي في الوقت نفسه الغاية الوحيدة للإنسان لا من حيث هدف ينبغي تحصيله ، فان الحرية هي أمر واقع لا مفر منه ، وانما من حيث هي غاية ينبغي ادراكها ووعيها وعيا تاما .

ولكن هذه الحرية لم تحتفظ بنفس المعنى في فلسفة سارتر ، ولكنها تحولت الى حرية الفعل وحرية العمل ، بحيث اصبح العمل الحر هو الغاية ، واصبح للحرية بهذا الاعتبار دلالة ثانية من حيث هي وسيلة للفعل الحر ، واذا كان سارتر يذكر في كتابه " نقد العقل الجدلي " ، انه لايمكن تجاوز الماركسية طالما ان الظروف تاريخية التي اوجدتها لا يتجاوزها التاريخ بعد فان سارتر لا يمكن تجاوزه طالما ان حضوره الفكري مازال يطبع الثقافة

المعاصرة بطابعه ، فهو المفكر الكبير الذي احدث "الت " في الفكر المعاصر ، فلم تعد الفلسفة منفصلة عن السياسة، ولم يعد الادب التنفس الا اذا عبئ من هواء الأفكار الفلسفية فهو المفكر الكبير التي عانقت فيه الفلسفة و الادب و السياسة و النقد ، ذلك ان سارتر اختار هذا العناق دفاعا عن الانسان وحقوقه .

والحرية حسب سارتر هي في صميم الوجود الإنساني والوجود بلا حرية هو وجود بلا معنى طالما انه لا يكون نسيج الحرية، اعتبر الحرية ملازمة لوجود الفرد ومحكوم عليها كذلك، واكد على قيمتها الإبداعية كما ان فكرة الحرية عند سارتر تختلف تماما عن اية فكرة سابقة عن الحرية فهي تمثل لديه الوجود باسره، أعني تعني انها الوجود والعدم على حد سواء.

وكنتيجة لكل ما سبق قوله فسارتر اذن هو مفكر يجعل في داخله تناقضا حادا وصل الى الرغبة في الجمع بين الشيء ونقيضه، وهو هنا اشبه بهذا العصر وبذلك صدق قوله " اريس موررودوخ " ان تعرف شيئا عن سارتر يعني ان تعرف شيئا عن هذا العصر، فقد كان شاهدا على العصر وفي نفس الوقت عاصفة عليه.



قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

-المصادر:

أ/باللغة العربية

1-جون بول سارتر، نقد عقل الجدل، غاليمار، باريس، د ط، 1930.

2-سارتر، الذباب، ترجمة حسين مكي، منشورات دار مكتبة الحياة، ط2، بيروت.

3-جونش بول سارتر، الكينونة والعدم، ترجمة نيقولا منتي، المنظمة العربية، د ت، بيروت.

4-سارتر، دروب الحرية، الجزء الأول، تر سهيل ادريس، ط1، 1956.

5-جان بول سارتر، الوجود والعدم، تر عبد الرحمان بدوي، منشورات دار الآداب، بيروت، ط1، 1996،

6-جان بول سارتر، الوجودية مذهب انساني، ترجمة عبد المنعم حفني، الدار المثرية للنشر والطبع والتوزيع، ط1، مصر.

7-جان بول سارتر، عاصفة على العصر، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الآداب، الطبعة الأولى، بيروت.

8-جان بول سارتر، سن الرشد دروب الحرية، سهيل دريش، منشورات الادب، د ط، د ت، بيروت.

9-جان بول سارتر، الغثيان، ترجمة سهيل ادريس، د ط، دس، د ب.

10-جان بول سارتر، المادية والثورة، تر عبد الفتاح الديدي، ط2، منشورات دار الآداب، بيروت 1966.

11-جون بول سارتر، ما الادب، تر محمد غنيمي هلال، د ط، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1990.

12-جون بول سارتر، نقد العقل الديالكتيكي، ط1، جاسمار، باريس ن 1960.

13-جون بول سارتر، الماركسية والوجودية، تر جورج طرابيشي، منشورات دار اليقظة العربية.

ب /باللغة الأجنبية:

1-sartre jean paul situation 2 ,presentation de temps moderne ,1948

2-sartre jean paul ,critique de la raison dialitique ,ed galimard , paris 1960

3-jaune paul sartere, nous devons crees nos propres valeurs , magazine littraire ,sep 1972

قائمة المراجع:

10-حبيب الشاروني، فلسفة جون بول سارتر، منشاة المعارف، الإسكندرية، دط، 2003.

11-منذر الشباني، اسبينوزا اللاهوت، منشورات وزارة الثقافة، الهيئة العامة السورية للكتاب، 2009.

12-سماح رافع محمد، المذاهب الفلسفية المعاصرة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 1973.

13-يحي هويدي، قصة الفلسفة الغربية، دار الثقافة، د ط، القاهرة ،1993.

14-محمد إبراهيم الفيومي، الوجودية {فلسفة الفهم الإنساني}، مكتبة الانجلو مصرية، القاهرة، 1993.

15-صفاء عبد السلام جعفر، الوجود الحقيقي عند مارتن هايدغر، منشاة المعارف، الإسكندرية، 2003.

16-إبراهيم احمد، إشكالية الوجود والتقنية عند مارتن هايدغر الدر العربية للعلوم والمنشورات، الجزائر، 2006

17-جان فال، الفلسفة الوجودية، ترجمة تيسير شيخ الأرض، دار بيروت للطباعة والنشر، دس، د ط.

18-موريس كراتسون، سارتر بين الفلسفة والادب، مجتهد عبد المنعم مجاهد، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1975.

19-حبيب الشاروني، الوجود والجدل في فلسفة سارتر، منشاة المعارف، د ط، دس، الإسكندرية.

1-عبد المجيد عمراني، جون بول سارتر والثورة الجزائرية، د ط، مكتبة مدبوليت

20-ريجيريس جولفييه، المذاهب الوجودية من كيركغارد الى سارتر، تر فؤاد كامل، مراجعة عبد الهادي أبو زيد، دار الادب، ط1، د ت، بيروت.

21-عبد المنعم مجاهد، مفتاح لفهم جون بول سارتر، مقال من كتاب "سارتر مفكر وانسان "، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة.

22-إسماعيل مهداوي، سارتر بين الوجودية والماركسية، د ط، دار الكتاب العربي، للطباعة والنشر، القاهرة.

23-محمود رجب، الأسس الميتافيزيقية لانطولوجيا سارتر، د ت، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة.

24-رمضان الصباغ، فلسفة الفن عند سارتر وتأثير الماركسية عليها، ط1، دار الوفاء للنشر والطباعة، الإسكندرية 1998.

25-حبيب الشاروني، الوجود والجدل في فلسفة سارتر، د ط، منشاة المعارف بالإسكندرية، مصر.

26-محمود رجب، ميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، منشاة المعارف، الإسكندرية، 1980.

27-سعد عبد العزيز حباتر، مشكلة الحرية في الفلسفة الوجودية، مكتبة الانجلو مصرية، القاهرة.

28-محمد مهران رشوان، مدخل الى الفلسفة المعاصرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الفجالة، مصر، 1993.

29-فيليب تودي هوارد رد، أقدم لك سارتر، دار المعارف، مصر، د ط، د ت.

2-محمد هلالي وعزيز لزرق، دفاتر الحرية، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 2009.

30-عثمان نويه، المفكرون من سقراط الى سارتر، مكتبة الانجلو مصرية، 1970، مصر

31-كاتريس موريس، جان بول سارتر، تر احمد علي بدوي، المركز القومي، ط1، 2011.

32-موريس ادوارد، الفكر الفرنسي المعاصر، نر عادل العوا، منشورات العويدات ، بيروت/فرنسا ط1، 1978.

33-عطية احمد عبد الحليم، سارتر والفكر العربي المعاصر، دار الفارابي، ط1، 2011.

34-الديدي عبد الفتاح، اتجاهات معاصرة في الفلسفة، مطابع الهيئة المصرية للكتاب، ط2، 1985.

36-زكريا إبراهيم، مشكلة الحرية، ط3، دار مصر للطباعة 3شارع كامل صدقي، الفجالة ، مصر ، د ت.

37-زكريا إبراهيم، فلسفة الفن في الفكر المعاصر، د ط، دار الثقافة، لبنان ،1973.

38-خليل احمد خليل، السارترية تهافت الاخلاق والسياسة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، ط2، 1982.

3-علي بن حمزة العمري، افاق الحرية، دار الامة، ط1، جدة، 2014.

4-وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، تر مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة، القاهرة، ط1، 1920.

5-اميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، 1998.

6-حاتم النقاطي، مفهوم المدنية في التاء السياسية لارسطو، دار الحوار، القيروان ،1995.

7-محسن صالح، الفلسفة الاجتماعية وأصل السياسة، دار الحداثة، بيروت، ط1، 2008.

8-سلطان عبد الرحمان العميري، فضاءات الحرية، بحث في مفهوم الحرية في الإسلام وفلسفتها وابعادها وحدودها، ط2، 2003.

9-إبراهيم مصطفى إبراهيم، الفلسفة الحديثة من ديكارت الى هيوم، دار الوفاء، القاهرة، 2003.

ب/باللغة الأجنبية:

au . lettre sur lhumanisme traduit par rogere.Marten heidegger 1964.،editions montaige paris ،1biere

-R .Jolivet .sarter ou latheoligie de la bsurde . fayarde paris . 1965.2.

-Simon de beauvoir . la forces choses 2. Gallimarde . paris .

1963.3.

الموسوعات والمعاجم:

1-اندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، مجلد 1، منشورات عويدات بيروت، باريس، ط2، 2001.

2-عبد المنعم حنفي، موسوعة الفرق، والجماعات والمذاهب الإسلامية، دار رشاد، القاهرة، د ط.

3-عبد الرحمان بدوي، الموسوعة الفلسفية ج2.

4-الحفني عبد المنعم، "الشامل لمصطلحات الفلسفة "، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3.

5-الكيالي عبد الوهاب، موسوعة السياسية، مركز الطباعة الحديث، ج1، د ط، د س.

6-مراد وهبة، المعجم الفلسفي "معجم المصطلحات الفلسفية، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر، القاهرة، د ط، 2008.

7-جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، د ط، 1982.

8-جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، د ط، 1982.

9-وضاح زيتون، المعجم السياسي، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن عمان، ط1، 2006.

-المقالات:

1-مقابلة مع سارتر، مجلة الادب، العدد الأول، يناير 1966.

2-أنطوان مقدسي، دراسة فلسفة سارتر عبر كتابه الوجود والعدم، في مجلة الادب، {عدد1، 1960}.

الرسائل الجامعية:

1-حمزة وشان، صورة الجزائر في ادب البير كامو وجون بول سارتر، مذكرة مقدمة لنيل درجة الماجستير في الادب العربي، جامعة حسيبة بن بوعلي، الشلف.

2-سهيلة بوقرة، مشكلة الوجود عند جون بول سارتر، مذكرة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة، جامعة محمد بوضياف، المسيلة.

3-نادية سعدي، الأسس الفلسفية لنظرية الفن عند جون بول سارتر، رسالة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة، جامعة الجزائر.



فهرس المحتويات

فهرس المحتويات:

فهرس المحتويات:

ملخص:

حاولت في هذه الدراسة التي عنوانها انطولوجيا الحرية في الفكر الغربي المعاصر "سارتر انموذجا } ، الكشف و الحديث عن أساس الذي تستند عليه الحرية عند سارتر المتمثل في الانسان ووجده في الواقع اذ يعتبر ان الانسان هو المشكلة الكبرى التي يجب ان ندرسها في الانطولوجيا وربط هذه الأخيرة لمفهوم الحرية اذ يعتبرها مطلقة لا تحدها حوافز ولا دوافع ولا اهواء، والانسان موجود حر يمتلك الحرية المطلقة بمحض ارادته واختباره وقد ربط مفاهيم القلق و المسؤولية و الالتزام و الاختيار فهي مفاهيم اساسية التي تقوم عليها انطولوجيا الحرية السارترية، أضف الى هذا ان ماهية الوجود الإنساني مرتبطة بحريته وما يسمى حرية لا يمكن تمييزه عن وجود {الحقيقة الإنسانية}.

Summery :

In this study, titled The Ontology of Freedom in Contemporary Western Thought, "Sartre as a Model", I tried to reveal and talk about the basis on which Sartre's freedom is based, represented in man and found it in reality, as he considers that man is the major problem that we must study in the ontology and link the latter For the concept of freedom, as he considers it absolute, not limited by motives, motives, or whims, and the human being is a free existent who possesses absolute freedom of his own free will and experience. He has linked the concepts of anxiety, responsibility, commitment and choice. His freedom and so-called freedom are indistinguishable from the existence of "human truth".